الإمام محمد ابو زهرة



حياته وعصره - آراؤه وفقهه

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربى

الإدارة : ١١ شارع جواد حسنى

ص . ب ١٣٠ القاهرة – ت : ٣٩٢٥٥٢٣

٢٥٨,٥٤ محمد بن أحمد أبو زهرة ، ١٨٩٨ - ١٩٧٤ .
م ح ا ب ابن تيمية : حياته وعصره ، أراؤه وفقهه / محمد أبو زهرة. - ط ، جديدة . - القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٩١ .
٤٤٨ ص ؛ ٢٥ سم .
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .
١ - ابن تيمية تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، ٦٦١ - ٧٢٨ هـ . ٢ - الفقه الإسلامى - مذاهب . ٣ - الفقه الحنبلى . أ - العنوان .

تعريف بالشيخ الإمام

محمد أبو زهرة

الإمام محمد أبو زهرة غني عن التعريف، إذ لا يختلف اثنان على أنه كان إمام عصره بلا منازع، ولكن من حقه علينا، ومن حق قارئه، أن نسطر عنه كلمات ولو في أسطر قليلة تشير إلى نشأة ذلك الإمام، والجو الذي ولد وعاش فيه، والمواقف الشجاعة في الإصلاح الاجتماعي والإسلامي، ولو أدى الأمر إلى الوقوف ضد اتجاهات السلطان.

هذا الإمام هو : محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد بن عبد الله، المولود في عام ١٣١٦هـ، في التاسع والعشرين من شهر مارس عام ١٨٩٨م. في المحلة الكبرى إحدى مدن محافظة الغربية.

وأسرة أبو زهرة ينتهي نسبها إلى الأشراف، ولكنها لا تدعي ذلك كما يفعل الكثيرون، ممن يرفعون بذلك النسب خسيستهم، وإن كانوا في واقع حالهم لا يستحقون الرفعة.

– بدأ الشيخ حياته التعليمية في الكتاب. شأن كل أزهري في ذلك الوقت، ثم المدرسة الأولية حيث تعلم مبادئ القراءة والكتابة، ثم انصرف إلى المدارس الراقية، وبها أتم حفظ القرآن الكريم، وتعلم مبادئ العلوم المدنية كالرياضة والجغرافيا، بالإضافة إلى العلوم العربية، وفي سنة ١٩١٣م التحق بالجامع الأحمدي بطنطا حيث ظهر نبوغه وتفوقه على أقرانه مما أثار إعجاب المحيطين به من زملاء ومربين. وفي عام ١٩١٦م دخل الإمام محمد أبو زهرة مدرسة القضاء الشرعي بعد أن اجتاز امتحان مسابقة كان أول المتقدمين فيه، رغم فارق السن، وعدد سنوات الدراسة بينه وبينهم.

– وقد تنقل رحمه الله في عدة مناصب بين كلية أصول الدين، وكلية الحقوق، وتدرج في مراتب التدريس، من مدرس إلى أستاذ مساعد، إلى أستاذ ذي كرسي، إلى رئيس قسم الشريعة، إلى أن أحيل إلى التقاعد عام ١٩٥٨م، واختير عضوا بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في فبراير عام ١٩٦٢، وهو المجمع الذي يعتبر بديلا لما كان يسمى في الماضي هيئة كبار العلماء.

يتحدث عن نفسه، يقول:

- اختلطت حياتى بالحلو والمر، وابتدأت حياتى العلمية بدخول المكتب لحفظ القرآن الكريم، وإذا كان النبات قبل أن يستغلظ سوقه يعيش على الحب المتراكب، وقد يرى بالمجهر سورة النبات فى ذلك الحب، فكذلك ينشأ الناشئ منا، وفى حبته الأولى فى الصبا تكمن كل خصائصه فى الكبر، وكنت أشعر وأنا فى المكتب بأمرين ظهرا فى حياتى فيما بعد.

الأمر الأول : اعتزازى بفكرى ونفسى، حتى كان يقال عنى أنى طفل عنيد.

والأمر الثانى : أن نفسى كانت تضيق من السيطرة بغير حق.

وبسبب هذين الأمرين كانت حياة الشيخ أبو زهرة سلسلة من المواقف الشجاعة، يناضل فى سبيل الحق ضد الباطل، ولم يرحل عن دنيانا إلا وقد ترك ثروة* من العلوم الشرعية الإسلامية التى تحيط بكثير من الموضوعات من كل جوانبها. فهو الكنز الذى لاينفد، والنبع الذى لا يزال ينهل منه الظامئون، ولا يضيق بكثرة الناهلين.

رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه خير ما يجزى عالما عاملا لم يرد إلا العزة والرفعة للإسلام والمسلمين.

الناشر

محمد محمود الخضرى

---

* المؤلفات الكاملة للإمام محمد أبو زهرة موضحة فى آخر الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبى الأمى؛ وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فقد كتبت فى الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب التى تقاسمت الجماعة الإسلامية من حيث انتشارها وذيوعها والأخذ بها، وقد أفردت لكل واحد مجلداً فصلت فيه القول فى حياته، وعصره، وعلمه وفقهه ومناهج استنباطه وألقيته دروساً على طلبة قسم الشريعة من الدراسات العليا بكلية الحقوق من جامعة القاهرة.

ولما وفقنى الله سبحانه وتعالى إلى إخراج هذه المجموعة الفقهية والتاريخية لجمهرة العلماء والمثقفين فى مصر، اتجهت النية إلى دراسة الطبقات التى تلى الأئمة الأربعة من المجتهدين الأحرار، أو المجتهدين المنتسبين إلى مذهب من مذاهبهم؛ وقدمت ذلك على دراسة الأئمة الآخرين كجعفر بن محمد إمام الإمامية، وزيد بن على إمام الزيدية، وأبى داوود الظاهرى، وابن حزم الأندلسى إمام الفقه الظاهرى فى مصادره وموارده.

وإنما اخترت بعد الأئمة الأربعة دراسة المجتهدين على مناهجهم؛ لأن ذلك دراسة لفقه الجماعة الإسلامية، وتعرف لأدواره، وتقصٍّ لثمرات ما غرسه أولئك الأئمة أصحاب المذاهب الأربعة، فهو تكميل لا إنشاء؛ واستمرار لا ابتداء.

وعندما اتجهت ذلك الاتجاه، برز إلى الخاطر إمام شغل عصره بفكره ورأيه ومسلكه؛ فدوى صوته بآرائه فى مجتمعه، فتقبلتها عقول واستساغتها، وضاقت عنها أخرى وردتها، وانبرى لمنازلته المخالفون؛ وشد أزره الموافقون؛ وهو فى الجمعين يصول ويجول، ويجادل ويناضل؛ والعامة من وراء الفريقين قد سيطر عليهم الإعجاب بشخصه وبيانه؛ وقوة جنانه وحدة لسانه؛

واعترتهم الدهشة لما يجئ به من آراء يجدد بها أمر هذه الأمة، ويعيد إليها دينها غضاً قشيباً كما ابتدأ.

ذلكم الإمام الجرئ هو تقى الدين بن تيمية صاحب المواقف المشهودة؛ والرسائل المنضودة، اتجهت لدراسته مستعيناً بالله سبحانه؛ لأن دراسته دراسة لجيل؛ وتعرف لتبس من النور أضاء فى دياجير الظلام، ولأن آراءه فى الفقه والعقائد تعتنقها الآن طائفة من الأمة الإسلامية تأخذ بالشريعة فى كل أحكامها وقوانينها؛ ولأننا نحن المصريين فى قوانين الزواج والوصية والوقف قد نهلنا من آرائه؛ فكثير مما اشتمل عليه القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩مأخوذ من آرائه، مقتبس من اختياراته، وشروط الواقفين والوصايا اقتبست أحكامها فى قانونى الوقف والوصية من أقواله.

ثم إن دراسة ذلك الإمام الجليل تعطينا صورة لفقيه قد اتصل بالحياة، وتعلق قلبه وعقله وفكره بالكتاب والسنة والهدى النبوى، والسلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين، فهو يأتى بفكر سلفى سليم آخذ بأحكام القرآن الكريم، والسنة النبوية، يعالج به مشاكل الحياة الواقعة بالقسطاس المستقيم، بل يلقى فى حقل الحياة العاملة الكادحة المتوثبة بالبذرة الصالحة التى استنبطها من الكتاب والسنة فتنبت الزرع، وتخرج الثمر، وتؤتى أكلها كل حين بإذن ربها.

وإنا وقد اتجهنا إلى دراسة ذلك العالم الكاتب الخطيب المجاهد الذى حمل السيف والسنان كما حمل القلم والبيان، سنجتهد فى دراسة حياته، ومجاوبتها لروح عصره، وتأثيرها فيه؛ ثم ندرس آراءه كعالم من علماء الكلام وآراءه كفقيه؛ واجتهاده، والأصول التى تقيد بها؛ ومقدار الصلة التى تربطه بالفقه الحنبلى.

وإنا نستعين بالله، ونسأله التوفيق، فإنه لولا توفيقه ما تيسر لنا أمر، ولا وصلنا إلى غاية، إنه نعم المولى ونعم النصير.

محمد أبو زهرة

تمهيد

١- بزغ ابن تيمية فى الثلث الأخير من القرن السابع والثلث الأول من القرن الثامن.

ومن وقت أن ظهر عالماً بين العلماء؛ ومرجعاً يرجع إليه فى الإفتاء، والناس مختلفون فى شأنه بين قادح ومادح؛ وما زال ذلك الاختلاف إلى يومنا هذا؛ فالناس فيه فريقان: فريق غالى فى تقديره حتى رفعه إلى مرتبة فوق كبار أئمة الفقهاء. فتجاوز به أقدار الأئمة الأعلام، كأبى حنيفة ومالك والشافعى والليث، ومنهم من حسب أنه لم يصل إلى مرتبة الاجتهاد، وما اجتهد فيه فقد تجاوز فيه طوره؛ وتعدى فيه حده؛ بل من الناس من كفره حاسباً أنه خلع الربقة وانطلق من قيود السالفين، وعدا عدوا على الدين.

وإن المشاهد قديما وحديثاً أن الرجل الذى يختلف الناس فى شأنه بين إعلاء وإهواء، لابد أن يكون رجلا كبيراً فى ذات نفسه، عظيماً فى خاصة أمره: له عبقرية استرعت الأنظار؛ واتجهت إليها الأبصار، فيكون له الولى الموالى، والعدو المتربص المؤاخذ الذى يتتبع الهفوة؛ ويحصى السقطات.

وكذلك كان ابن تيمية رضى الله عنه، كان عظيما فى ذات نفسه، اجتمعت له صفات لم تجتمع فى أحد من أهل عصره. فهو الذكى الألمعى؛ وهو الكاتب العبقرى، وهو الخطيب المصقع؛ وهو الباحث المنقب؛ وهو العالم المطلع الذى درس أقوال السابقين، وقد أنضجها الزمان؛ وصقلتها التجارب، ومحصتها الاختبارات؛ فنفذت بصيرته إلى لبها، وتغلغل فى أعماقها، وتعرف أسرارها؛ وفحص الروايات، ووازن بين الآراء المختلفة، وطبقها على الزمان، مع إدراك للقوانين الجامعة، وربط للجزئيات، وجمع للأشتات المتفرقة ووضعها فى قرن واحد.

٢- ولقد أدته بحوثه ودراساته للثروة الفقهية والعقلية التى كانت بين يديه ميراثاً عن الأسلاف إلى أن يجعل من نفسه حاكما على متخالفها؛ قاضياً فى الآراء المختلفة فى قضاياها، ولقد سار فى الحكم عليها سير القاضى العادل تسيره المقدمات ولا يسيرها، وتوجهه البينات ولا يوجهها، وما كانت بيناته إلا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وآثار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وما كان منهاجه إلا منهاجهم فى أقضيتهم وأحكامهم؛ فما يجده سائراً مع الكتاب والسنة وآثار الصحابة أيده ونادى به، وما يجده مخالفاً لها جاهر ببطلانه

أياً كان قائله، ومهما يكن ناصره؛ فتحركت بذلك الطوائف المعتنقة لهذه الآراء التى يهدمها- لمنازلته ومناهضته ورميه بالشطط ومجاوزة الحد.

٣- وإنه لم يقتصر على الفروع يقضى فيها، ويحكم على الآراء المختلفة بشأنها؛ بل تكلم فى مسائل من علم الكلام، فتكلم فى خلق القرآن؛ وتكلم فى قدرة الإنسان وإرادته بجوار قدرة الله تعالى وإرادته؛ وهى المسائل التى أثارها الجهمية والقدرية فى الماضى، وتكلم فى المشتبهات من آيات الصفات؛ ووصف الله سبحانه وتعالى بالاستواء، وقد فحص هذه المسائل بطريقته غير متقيد إلا بالكتاب والسنة ومناهج الصحابة وكبار التابعين، وبحكم العقل المستقيم، فلم يتقيد برأى من جاء بعدهم أيًا كانت مكانته العلمية، ومنزلته التاريخية. فخالف فى ذلك أبا الحسن الأشعرى، ومكانته بين العلماء مكانته، وأتباعه كثيرون، بل هم الجمهرة العظمى من العلماء فى عصره؛ ورمى الأشاعرة والماتريدية بأنهم فى مسألة الإرادة جهمية، فعندئذ تصدى له الأتباع مجاهرين بعداوته ورموه بالشطط والخروج والضلال، وكانت بينه وبينهم حرب عوان نال منهم بالقول والبرهان، ونالوا منه بالزج فى غيابات السجن، وتأليب ذوى السلطان.

٤- ولم يكتف بأن يثير عليه خصومه من الفقهاء والمتكلمين فقط، بل أثار صوت الحق الذى كان ينطق به طائفة أخرى أشد لجباً، وأقوى على العامة سلطاناً؛ تلك هى الصوفية جاهر بمخالفتها، وندد بطرائقها؛ وأعلنها عليهم حرباً شعواء؛ ورماهم بالشعوذة، وإفساد النفوس؛ وأنكر عليهم ما ينشرونه بين أتباعهم من التوسل بالأولياء والصالحين، وعد ذلك من قبيل اتخاذ المخلوقين شفعاء للخالق ليقربوهم إليه زلفى، كما كان يقول المشركون فيما حكاه الله عنهم إذ قال: (ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى)[1] إذ شدد ابن تيمية النكير، وبالغ فى التشديد؛ ولم يترك مجالا يمكنه أن يعلن فيه ترهات بعضهم إلا أعلنها، واشتد اللجب فى الخصومة بينه وبينهم، والتقوا للمناظرة والمجادلة، وما كان يخفى أمراً من أمرهم، فما كان يخفى فى نفسه شيئاً لا يبديه لهم، بل إنه ذهبت جرأته إلى أن يعلن على رءوس الأشهاد أنه لا يصح الاستغاثة بأحد من الخلق؛ ولا بمحمد سيد الخلق، وجار بذلك فى الجموع الحاشدة؛ ولم يفرق فى إعلان آرائه بين العامة والخاصة، فهو يقول للعامة ما يقول للخاصة؛ لأنه يعتقد أنه دين، وواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يلزمه بإرشاد كل ضال فى اعتقاده، سواء أكان من العامة أم من الخاصة، بل إن هداية العامة ألزم؛ لأن العالم مسئول عن إرشادهم؛

---

(١) سورة الزمر: ٣

وإن ضلوا وهو يستطيع الإرشاد وإنارة السبيل فعليه وزر من وزرهم؛ فإنه كان يأخذ بقول علي رضي الله عنه: (لا يسأل الجهلاء لم لم يتعلموا، حتى يسأل العلماء لم لم يعلموا).

٥- واسترسل فى إعلان آرائه استرسال العالم العريق الوثيق فى حجته، وقد آتاه الله لساناً مبيناً، وقلباً حكيما، وقلماً عليما؛ ولم يكتف بما سبق، بل هاجم الشيعة هجوماً عنيفاً بقلبه وقلمه ولسانه؛ لأنه حسبهم مالئوا خصوم الإسلام من الصليبيين على المسلمين وكشفوا عورات المؤمنين وحسبهم مالئوا التتار على السكان الآمنين، ومكنوهم من رقابهم وأرضهم يعيثون فيها فساداً؛ فجرد عليهم ذلك الفارس الذى حارب التتار بسيفه، قلماً عضباً ولساناً حاداً، وأخذ يرد أصولهم؛ ويدحض حججهم غير وان ولا كسل؛ ودوّن الرسائل الكاشفة؛ وقد رأى فى حال الشيعة الذين عاصروه من الباطنية والحاكمية وحال النصيرية، وطرائقهم السرية ما جعله هو وسائر المعاصرين يتظنون فيهم الظنون، ويقبلون عنهم الأقاويل؛ فكان قوله فيهم يتفق مع ذلك كله، ذلك بأنهم كتموا أمورهم وأسرّوا فى أنفسهم وجماعاتهم ما لا يبدونه، وبالغوا فى الحرص والكتمان، وكانوا يدبرون التدابير لاغتيال الزعماء والكبراء من أهل الجماعة الإسلامية، وظهرت آثار ذلك منهم فى القرن السادس والسابع وتسامع الناس به، ولم يعد أمره خفياً، وكانت المعركة قائمة مستعرة الأوار بين أهل الإسلام وحملة الصليب، فكان للظن ما يسوغه، ويسهل قبوله.

٦- خاصم ابن تيمية كل هؤلاء، وليس الغريب أن يكون له من بينهم قادحون، يورثون قول السوء فيه لأخلافهم، بل الغريب أن يستمر فى دعوته وتأليبهم عليه من غير خوف، وليس الغريب فى أن يقضى سنين فى غيابات السجن، بل الغريب ألا يعتدوا عليه بأيديهم وسيوفهم.

وما السبب فى أنهم لم يمدوا أيديهم بالأذى البدنى إلا مرة واحدة أثار الصوفية فيها العامة فى مصر، وهو يلقى درسه، فامتدت بعض الأيدى إلى جسمه بالأذى، وسرعان ما ارتدت كلية إلى صاحبها.

السبب فى ذلك أنه كان رجلا مخلصاً ابتدأ حياته محبوباً من الكافة، وكان من الواضح للعامة والكافة إخلاصه، فهو الفقيه العالم الذى يجاهد بسيفه فى سبيل الله، ولم يقتصر على الجهاد بعلمه وقلمه ولسانه، بل جرد السيف لقتال التتار، وكان شجاعاً فى ميدان القتال، كما كان شجاعاً فى ميدان العلم والسياسة، ذهب على رأس وفد من دمشق

يدعو قازان ملك التتار، إلى منع العبث والفساد، وخاطبه بقلب جرئ؟ ولم يتردد في أن يصف أعمال ذلك الملك العسكرى القاسي في جبروته بوصفها الحقيقى.

وكان مع العامة درعاً حصينة فى كل بلاء ينزل بهم ينافح عنهم بلسانه وقلمه وسيفه، ويشاركهم فى ضرائهم، فكانت القلوب تصغى إليه، والأفئدة تهوى نحوه، فسهل ذلك قبول قوله. وإن كانت فيه مجاهرة بمخالفة المألوف المعروف عند العلماء، فكانت أعماله شاهدة بسلامة دينه وقوة يقينه؛ والأعمال تسترعى الأنفس أكثر مما تسترعيها الأقوال، وفوق هذا كانت له شخصية رهيبة قوية، ونفس حلوة جذابة، وقلب رءوف خافق؛ وعقل جبار نافذ، وإرادة قوية حازمة، وكل أولئك يجعل له عند الناس مكانة، ويجعلهم يقبلون ما يقول، أو على الأقل إن يخالفوه لا ينابذوه؛ وإذا أضيف إلى ذلك لمعان حجته، وفصاحة بيانه، وقوة بلاغته، علمنا تحت أى تأثير كان المستمعون له؛ فوق أنه كان ينهل من العذب الصافى، والورد المورود إلى يوم القيامة، وهو كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ، فهو يأخذ بألباب المستمعين إلى المحجة البيضاء؛ وكان كثيرون من الدهماء يصغون إليه؛ وكثيرون من الخاصة يقتنعون بحجته.

ولذلك وجدنا الذين يكيدون لذلك العالم الجليل من العلماء المعاصرين يكيدون له عند السلطان، ولم نجد من العامة إلا قليلا تحت تأثير عوامل اصطناعية لا طبيعية، وكان ذلك يحدث فى مصر لا فى الشام، إذ فى الشام يعلمه العامة والخاصة؛ وفى مصر لم يكن معلوماً لكثيرين من العامة، فكان من السهل إثارتهم عليه.

٧- هذه لمحات لتلك الشخصية الرائعة التى نحاول وضع أيدينا على مفتاحها، وتعرف خواصها! واستكناه حقيقتها، وتقصى أخبارها؛ ونتتبعها، وصاحبها صغير إلى أن يبلغ أشده؛ ثم استوى رجلا قوياً، وعالماً علياً.

وإن سيرته نيرة مبسوطة مذكورة، ذلك بأن تلاميذه الذين أخلصوا له فى حياته وبعد وفاته، تقصوا حياته، وبسطوا الوقائع التى نزلت به، والتى اعترك فيها مع غيره؛ وبعض أولئك قصوها علينا قصصاً واقعياً موضوعياً، ولم يضفوا على الأخبار بمبالغات الخيال؛ ذلك لأنهم شاهدوا وعاينوا، فاكتفوا بتدوين شهادتهم وعيانهم.

وإن سرد الوقائع من غير توسيعها بالخيال، يسهل على الدارس دراسة الشخصية دراسة علمية، يرد النتائج إلى مقدماتها؛ والفروع إلى أصولها؛ والآثار إلى المؤثر فيها.

ولذلك لا نجد الصعوبة التى كنا نجدها عند دراسة الأئمة الأربعة، وتعرف أشخاصهم من سيرتهم التى دونها كتاب المناقب، فإنا كنا نجد مبالغة وإغراقاً فى المدح بالمعقول وغير المعقول، فكان استخلاص الحقيقة من بين المدون المسطور صعباً عسيراً.

أما هنا فإنا نجد السيرة مدونة تدويناً صحيحاً خالياً فى أكثر الأحوال من المبالغة؛ وإن بالغ بعض الكتاب، فإن تمييز الحق الصحيح من بين ثنايا المبالغة سهل بالموازنة بين الكتابات.

٨- ولكن إذا كان تعرف شخصيته الإنسانية من وقائع سيرته سهلا يسيراً؛ فإن أمراً آخر يعترضنا فى تعرف شخصيته العلمية، إذ أن تعرفها صعب عسير، بل أصعب من تعرف الشخصية العلمية للأئمة السابقين، كالإمام أبى حنيفة، والإمام مالك وغيرهما؛ لأن العلم فى عهدهم كان يؤخذ بالتلقى؛ إذ أنه كان فى الصدور؛ ولم يخرج إلى الكتب والسطور، فكان من السهل أن تعرف كيف تكونت شخصية الإمام العلمية؛ لأننا نتتبع الشيوخ الذين التقى بهم ومناهجهم؛ فمعرفة الشيوخ تسهل معرفة ما تلقاه التلميذ، ومن معرفته، ومعرفة ما أنتج هو نستطيع أن نعرف مقدار الأثر العلمى الذى تركه، ذلك بأن العالم الحق هو الذى يتغذى مما تركه من سبقه، ويقدم غذاء جديدا لمن يجئ بعده.

أما ابن تيمية فقد جاء فى القرن السابع والمذاهب مدونة، والسنة مبسوطة، فى كتبها، والعلوم المختلفة قد دونت فى موسوعات ضخمة، فكل العلوم من فلسفية ودينية ولغوية وتاريخية قد دون، فلم يعد من السهل معرفة الشيوخ الذين تلقى عليهم، لأنه لا يتلقى فقط من الأشخاص الأحياء، بل يتلقى من الذين سبقوه بأجيال، بالكتب التى أورثوها الناس، ورب كتاب يقرؤه الشادى فى طلب العلم فاحصاً مستوعباً يوجهه أكثر من معلم يوقفه ويقرئه.

٩- وإن ابن تيمية بلا شك تلقى على شيوخ قرأ عليهم الحديث وعلوم اللغة وعلوم الدين من تفسير وفقه وعقائد، وغير ذلك من العلوم التى كانت معروفة فى عصره، وكانت بيئته تسمح له بأن يتلقى العلم عن رجاله؛ لأن أسرته كانت منصرفة للعلم، فأبوه وجده كانا

من العلماء الفطاحل، ولجده كتب في أصول الفقه الحنبلي مبسوطة قيمة، وهو فقيه من فقهائه ذوى القدم الثابتة فيه.

بيد أنه لابد أن نفرض حتما أن ابن تيمية لم يقتصر في دراسته على العلوم التي تلقاها من شيوخه الذين شافهوه، بل إن التكوين الأكبر لفكره وعقله يرجع إلى ما قرأ وفحص، لأنه أتى بجديد لم يكن في شيوخه من يعرفه، ومن له قدم فيه، فنراه درس الفقه كله دراسة مقارنة واضحة، متعرفاً أسراره وغاياته؛ ونراه على إلمام بأصول المذاهب الإسلامية المعروفة بين الجماعة الإسلامية، ونراه دارساً فاحصاً، ثم نرى له تأملات فلسفية عميقة استخرج بها فلسفة الشريعة سائغة سهلة القبول.

وعلى ذلك لابد أن نفرض أنه قرأ كل الثمرات العقلية والفلسفية والدينية التي زخر بها عصره؛ فلابد أن نفرض أنه قرأ كتب الفلاسفة؛ والردود عليها؛ وكتب الغزالي، وابن رشد، وغيرهما، بل إنا نجد في بعض مناهجه في علم الكلام تلاقياً فكرياً بينه وبين الغزالي أحياناً، لايمكن أن يكون من محض المصادفة؛ لابد أنه اطلع على الرسائل الفلسفية لإخوان الصفا التي حاول أصحابها منحرفين ومستقيمين أن يدرسوا الشريعة على ضوئها، وإنه من المجزوم به أن يكون قد اطلع على المحلى لابن حزم.

وهكذا فهو قد درس كل العلوم الإسلامية التي كانت مدونة، وتضافرت بذلك الأخبار، ثم أخرج مما درس عنصراً حياً قوياً أمد به جيله والأجيال التي جاءت بعده. ٠

ولم يكتف بالدراسة الإسلامية، بل درس غيرها، ولعل أظهر ما يدل على ذلك كتابه (القول الصحيح فيمن بدل دين المسيح) فإنه يكشف عن كاتب ملم إلماماً بالديانة المسيحية في أصلها، وكما راجت في عصره.

١٠ – ومن هنا نجد الصعوبة في دراسة شخصية ابن تيمية العلمية، فإننا لانستطيع أن نحصى الينابيع التي استقى منها، ولا أنواع الغذاء العقلي الذي تغذى بها عقله، فأنتج ما أنتج، ووصل إلى ما وصل إليه.

وسواء أعلمنا على وجه اليقين ذلك أم لم نعلم، فمن المؤكد أن المجموعة العلمية التي سجلها التاريخ لابن تيمية في سجل الخلود هي فريدة في بابها، لم يكن في نهجه فيها تابعاً مقلداً أو حاكياً، بل كان مستقل الفكر الذي لم يحاك أحداً سبقه في كتابته، وإن كان لكل ما

سبق من آثار علمية دخل فى تكوينه الفكرى والعلمى، فهو وإن كان قد تغذى من علم السابقين، قد أتى بأمر هو خلاصة ما انطبع فى نفسه، واستقام فى فكره، كالجسم يتغذى من كل غذاء، ثم يكون من ذلك مزيج فيه كل العناصر التى تغذى منها. ولكن له خواص تجعله ليس واحداً منها، وليس على شاكلة أى واحد منها، وكذلك كان ابن تيمية رضى الله عنه.

وسنحاول أن نبين ذلك ما استطعنا إليه سبيلا.

١١- هذه إحدى الصعوبات التى تعترضنا عند دراسة ذلك العالم الجليل، وهناك صعوبة أخرى، وهى عصره، فعصره امتاز بكثرة الأحداث، وتواليها وتعدد أنواعها، فدولة الإسلام قد انحلت إلى دويلات صغيرة، كان بأسها بينها شديداً، كل واحدة تنتهز الفرصة للانقضاض على الأخرى، وصار الملك عضوضاً، ولم يعد له قرار ثابت، فتعددت الأسر المالكة، وتعدد المتنافسون عليه، وكل رامه، وكل ذى جند أراده، فتزلزل السلطان، واضطربت الأمور، وصارت الشعوب الإسلامية نهباً مقسوماً للمتنافسين من طلاب الملك والمتنازعين فيه.

حتى إذا أغار الصليبيون على عقر الإسلام، وراموه بسوء وجد من الملوك ذوى الغيرة فى مصر والشام من صدوا جموعهم، ولم يطمئن المسلمون قليلا حتى انثال عليهم التتار انثيالا، وكأنهم يأجوج ومأجوج من كل حدب ينسلون، وكانت الفرق التى تعمل فى الباطن قد أخذت تدس للجماعة ما يزيدها انقساماً، وتجعل الخلاف أشد احتداماً، ولو تجاوزنا الآفاق واتجهنا الى الأندلس جنة الإسلام فى الدنيا لوجدناها قد انقسمت إلى دول صغيرة، حتى صارت كل مدينة دولة قائمة بذاتها، والعدو يقتنصها واحدة بعد الأخرى، حتى انقض ... آخر الأمر من بعد ذلك العصر على البقية الباقية، فألقاها فى اليم من غير رحمة ولا شفقة، وهل ينتظر الرحمة من الأعداء، إلا من ينتظر من النيران الماء.

هذا إجمال للعصر الذى عاش فيه ذو القلب المؤمن المتوثب ابن تيمية، وإذا كان الإنسان ابن بيئته ونتاج عصره، وهو فى ذلك كالبذرة الصالحة لا تنبت نباتاً طيباً إلا فى جو يلائمها، وأرض تغذيها، فكذلك الرجل العبقرى يبادل عصره، ويتغذى من حلوه ومره، ويتجه إلى إصلاحه من بعد، ولذلك كان لابد من نظرة إلى ذلك العصر الذى عنى ذلك الفقيه العظيم بآلامه وأوصابه، ودراسته ليست سهلة لتشعب نواحيه، وتعدد مناحيه.

١٢- وإننا بعد دراسة حياته وعصره، لا نجد من السهل دراسة علمه، لأنه لم يكن متخصصاً كالأئمة السابقين، فأبو حنيفة كان فقيهاً، ولم يعرف إلا بأنه فقيه، وإن كانت له فى صدر حياته جولة فى علم الكلام، فقد اطرح الخلاف فى علم الكلام إلى التخصص فى الفقه واستنباط الأحكام، ومالك كان فقيهاً ومحدثاً ولم تكن قد تميزت التفرقة بين الفقه والحديث تميزاً كاملا، والشافعى وإن كان الفصيح الأديب قد تخصص فى الفقه وأصوله وهكذا... ولذلك كانت دراسة علومهم سهلة، لأنها ناحية واحدة، والنواحى الأخرى كانت آراء اعتنقوها بوصف كونهم علماء مسلمين، لا بوصف كونهم متخصصين، أما ابن تيمية فجولاته فى الفقه جعلته فقيه عصره، وجولاته فى علم الكلام جعلته أبرز شخصية فيه، وتفسيراته للقرآن الكريم، ودراسته أصول التفسير ووضعه المناهج لها، جعلته فى صفوف المفسرين، وله فى كل هذه العلوم آراء مبنية على فحص ودراسة، ويعد أول من جهر بها، وإن كان يقول أنها مذهب السلف وليست بدعاً ابتدعه، ولا بديئاً ابتكره، وإنما هى رجعة إلى حيث كان الإسلام فى إبان مجده أيام كان غضاً لم تلق عليه السنون غبار التقاليد والنسيان.

ولابد من دراسة هذه النواحى العلمية كلها، وتعرف جولاته فيها، وما خالف فيه أهل عصره، ولا يصح أن يكتفى بناحية عن الأخرى، فلا يصح الاكتفاء بدراسة فقهه، وترك ما أثار من آراء فى علم الكلام، فنكون قد أهملنا شطراً كبيراً من حياته، قد لاحى عن رأيه فيه، وبسببه لبث فى السجن بضع سنين، ولا يصح أن نكتفى بدراسة مسائل علم الكلام، ونترك فقهه، وهو فقيه عصره الأكبر وقد وصل بدراساته الفقهية إلى مرتبة الاجتهاد كما ذكر معاصروه، وخالف فى كثير من المسائل الأئمة الأربعة، وقد مات فى السجن بسبب مخالفته فى مسائل فى الطلاق وغيرها مما أفتى فيه.

١٣- وإذا اتجهنا إلى دراسته باعتباره فقيهاً من غير إهمال النواحى الأخرى، فإن تعيين مرتبته فى الاجتهاد ليست أمراً هيناً ليناً، فإنه بدراسته الأولى كان حنبلياً، ولم يقطع صلته بالمذهب الحنفى قط، وكان يعتبره أمثل المذاهب، لأنه أكثرها اتباعاً للسلف الصالح، ولذلك فضل من البيان، سنذكره فى موضعه إن شاء الله تعالى.

ولقد كانت أسرته كلها حنبلية، ولقد أتم عملا لأبيه وجده فى فقه الحنابلة وأصوله، فقد ذكر العلماء فى المذهب الحنبلى أن من كتب الأصول فى مذهب أحمد مسودة بنى تيمية،

وهم الشيخ مجد الدين، وولده عبد الحليم، وحفيده شيخ الإسلام تقى الدين، والأخير هو موضع دراستنا.

فكان حنبلياً بنشأته وأسرته وثقافته الفقهية، وميله فى دراسته، مع أن له اختيارات من غير مذهب أحمد، بل له اختيارات حلق بها فى أفق الكتاب والسنة، وفتاوى الصحابة وأقضيتهم، ووصل فيها إلى نتائج تخالف ما عليه الأئمة أصحاب المذاهب الأربعة، كفتواه فى الحلف بالطلاق، وعدم إيقاع الطلاق بها. وكفتواه بأن الطلاق الثلاث بلفظ الثلاث أو فى مجلس واحد يقع طلقة واحدة، فإنه فى هذه المسائل وأشباهها، اجتاز دائرة الاختيار من المذاهب الأربعة إلى الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، غير ملتفت إلى ما وراء ذلك.

وإذا كانت هذه حاله، ففى أى مرتبة من الاجتهاد يكون وضعه، أهو مجتهد مطلق كالأئمة الأربعة، أو أصحاب أبى حنيفة، كأبى يوسف، ومحمد بن الحسن وزفر بن الهذيل، فإن هؤلاء الصحاب مجتهدون مطلقون (كما هو رأينا). أم هو مجتهد منتسب تقيد بالأصول الحنبلية، وسار على نهجها، وإن كان قد وصل إلى نتائج فى الفروع تخالف الحنابلة، بل تخالف كل فقهاء المذاهب الأربعة.

إن هذه مسألة تقتضى تتبع الفروع التى خالف فيها أحمد وغيره، والأصول التى بنى عليها أحكام تلك الفروع فيما انتهى إليه، وفحص هذه الأصول على ضوء الأصول الحنبلية، فإن كانت داخلة فى عمومها غير بعيدة عن منهاجها، قررنا أنه مجتهد منتسب؛ لأنه مقيد بأصول المذهب الحنبلى فهو منتسب إليه، واجتهاده كان فى الفروع لا فى الأصول، وإن كانت الأصول التى بنى عليها مخالفة فى بعض الأحكام أنواعاً جديدة ليست داخلة فى عموم أصول أحمد، فإنه مجتهد مطلق خلع قيد التقليد، والانتساب إلى الحنبلية معاً.

وإن هذه النتيجة لا يمكن الوصول إليها إلا بعد دراسة آرائه الفقهية دراسة عميقة، فإننا نجد فيها الهادى المرشد إلى تعرف قيمة فقهه عامة، ومدى اجتهاده فى المسائل التى خالف فيها خاصة.

١٤- وإن السبيل المعبد للكشف عن قيمة ما وصل إليه هو دراسة كتبه ورسائله، وهى فياضة بثمرات عقله، بل إنك تستمع فيها إلى خفقات قلبه، وتلمس منها مشاعر نفسه.

وإنه لكى يتجلى عمله بالنسبة لغيره، لابد أن ندرس آراء غيره فيما خالف فيه، لأنه بالموازنة بين الدليلين نعرف أهدى الرأيين، والصواب منهما، وإنه لكى يتجلى ذلك تمام التجلى لابد أن نتكلم كلمة عن الفرق التى هاجمها، فقد وجدناه هاجم الشيعة، واختص بالمهاجمة الباطنية والحاكمية والنصيرية الذين كانوا فى عصره، فلابد من إلمامة موجزة ببعض أخبار الشيعة ومناهجهم، ووجدناه قد هاجم الجهمية، وهاجم الأشاعرة فى مسألة الجبر والاختيار، فكان لابد من معرفة ما رآه الجهمية فى هذه المسألة، وما رآه الأشاعرة والفرق بينهما، ثم ما رآه هو، والفرق بينه وبين ما رآه المعتزلة، فإن ذلك يكون توضيحاً لأساس الخلاف ومناحيه، وفوق ذلك يكون توضيحاً لعقلية ابن تيمية، ولقد تكلم فى خلق القرآن، ووضح الأقوال فيه، فلابد أن نمس أدوار هذه المسألة.. وهكذا... وترى أيها الباحث أن الرحلة فى هذا شاقة، وقد بعدت الشقة فى نواحيها، ولا معين إلا الله سبحانه وتعالى على بيانها.

ولا ننسى فى هذا المقام أن نشير إلى مواقفه فى الدفاع عن الإسلام عند وجود مهاجمة لمبادئه من بعض النصارى فى قبرص، فتصدى للذود عنها، والترصد لهم بقلمه، كما ترصد التتار بسيفه.

وإنا نضرع إلى الله جلت قدرته أن يمدنا بعونه وتوفيقه وهدايته إنه على ما يشاء قدير.

القسم الأول

حياة ابن تيمية

٦٦١ - ٧٢٨

ولادته وأسرته

١٥ - هو أحمد تقى الدين أبو العباس بن الشيخ شهاب الدين أبى المحاسن عبد الحليم بن الشيخ مجد الدين أبى البركات عبد السلام بن أبى محمد عبد الله بن أبى القاسم الخضر بن على بن عبد الله، وتعرف هذه الأسرة بأسرة ابن تيمية[١]

ولد فى العاشر[٢] من شهر ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة من بعد الهجرة النبوية، وكان مولده بمدينة حران مهد الفلسفة والفلاسفة، والصابئة والصابئين من أقدم عصور الإسلام. وقد نشأ النشأة الأولى فيها إلى أن بلغ السابعة من عمره، فأغار عليها التتار، ففر أهلوها منها، وكان ممن هاجر أسرة ابن تيمية، هاجرت إلى دمشق، ولم يكن الطريق خالياً من الأعداء، بل لم يكن أمناً، ولم يكن معبداً، ولقد لاقوا مشقة فى السفر، فقد سافروا ليلا هاربين، وهى أسرة علم، أثمن متاعها الكتب، فهى للعلماء متاع وثروة وغذاء وحلية نفيسة، وحملها فى الانتقال والرحلة شاق عسير .

وخصوصاً إذا كان الانتقال فراراً، وقد نقلوها على مركبة لعدم توافر الدواب التى تحملها، ولأنها يشق حملها على الدواب، وقد كاد العدو يلحقهم لتوقف العجلات عن السير، فاستعانوا بالله ونجوا من القوم الظالمين .

---

(١) اختلف العلماء فى علة تسمية الأسرة بابن تيمية، فقيل إن جده محمد بن الخضر حج على درب تيماء، فرأى هناك طفلة اسمها تيمية، ثم رجع فوجد امرأته ولدت بنتا فسماها تيمية، وقيل إن جده محمداً كانت أمه واعظة وكان اسمها تيمية، فنسبت الأسرة إليها وعرفت بها .

(٢) أكثر الروايات على أنه ولد فى العاشر، وقليل من المؤرخين من يذكر بجوار هذه الرواية أنه ولد فى الثانى عشر من ربيع الأول، ولعلهم يريدون أن يقولوا إنه ولد فى مثل اليوم الذى ولد فيه النبى ﷺ ، لأنه سيحيى شريعته .

١٦ – وصلوا إلى دمشق بعون الله، واستقروا فيها آمنين، وكل ذلك وذو النفس المرهفة الحس يرى ويسمع ويدرك، وهو الغلام أحمد تقى الدين، فقد رأى الهول الأكبر فى غارات التتار المفسدة، ورأى الفزع الأكبر فى السكان الآمنين، يهرعون إلى النجاة، وما يكادون ينجون، ثم رأى أسرته تعانى مشقة الطريق، ومشقة حملها الثمين، وتخاف الضيعة، رأى كل ذلك الغلام الذكى المحس، فانطبع فى نفسه صغيراً كره التتار، وكره الاعتداء، ومن هذا الابتداء نعرف بعض السر فيما كان منه، وقد استوى رجلا مكتمل القوى، فقد كان يقود الجحافل لقتالهم مع أنهم أعلنوا الإسلام واعتنقوه، وصار شأنهم كشأن غيرهم من طوائف الإسلام، ولكنه رأى من ماضيهم البغى والعيث فى الأرض فساداً، فعلم أنهم إن كانوا مسلمين فهم بغاة يجب قتالهم حتى يتوبوا أو يقدر عليهم، فقاتلهم لهذا، ولتخرج من تحت سلطانهم الشعوب التى يهضمونها حقوقها، ويعيثون فساداً فى أرضها .

١٧ – لم يذكر المؤرخون الذين قرأت لهم القبيل الذى تنتمى إليه أسرة ابن تيمية، فلم يذكروا له نسبة إلا أنه الحرانى فنسبوه إلى بلده حران موطن أسرته الأول، ولم ينسبوه إلى قبيلة من قبائل العرب، وإن هذا يشير إلى أنه لم يكن عربيا، أو لم يعرف أنه عربى منسوب إلى قبيلة من القبائل العربية، ولذلك نستطيع أن نفهم أو أن نعلم علماً ظنياً أنه لم يكن عربياً، ولعله كان كردياً، وهم قوم ذوو همة ونجدة وبأس شديد، وفى أخلاقهم قوة وحدة، وإن تلك الصفات كانت واضحة جلية فيه مع أنه نشأ فى دعة العلماء، واطمئنان المفكرين وهدوء المحققين، وإن الأكراد كانت لهم فى القرن السادس والسابع المواقف الرائعة فى الدفاع عن الإسلام والمسلمين، فوقفوا فى صدر الجبهة الأولى للإسلام ضد الصليبيين، وتلقوا الصدمة الأولى، ثم الصدمات التى تليها حتى أيئسوا الصليبيين من التحكم فى الإسلام، أو على الأقل فلوا من حدتهم، وخضدوا من شوكتهم، حتى أعادوهم هم والمصريون من بعد ذلك إلى بلادهم محطومين .

ولم يذكر المؤرخون شيئاً عن أمه، ولاقبيلها، وهى فى الغالب ليست عربية، ولقد عاشت إلى أن اكتمل مجد ابنها، وعاونته فى جهاده، وعندما كان بمصر معتقلا، كان يكتب إليها رسائل تفيض براً وعطفاً وإخلاصا وإيماناً .

١٨ – انتقلت أسرته إلى دمشق واستقر بها المثوى، والعالم الجليل حيثما حل وجد مكانه من الهدى والإرشاد، وكذلك كان الشيخ شهاب الدين والد تقى الدين موضع بحثنا،

فإنه بمجرد أن وصل إلى دمشق ذاع فضله واشتهر أمره فكان له كرسى للدراسة والتعليم، والوعظ والإرشاد، بجامع دمشق الأعظم، وتولى مشيخة دار الحديث السكرية، وبها كان سكنه، وفيها تربى ولده تقى الدين[1]

ومما لوحظ على درس ذلك العالم الجليل أنه كان يلقى دروسه غير مستعين بقرطاس مكتوب أو كتاب يتلو منه، أو مذكرات ليستعين بها، بل كان يلقى الساعات من ذاكرته الواعية، وعقله المستذكر، وهذا يدل على قوة الحافظة؛ والقدرة على البيان، وثبات الجنان، وهى الصفات التى برزت فى ابنه، وكانت من أخص صفاته التى كان يقرع بها الحجة، ويشده لها المجاوب، ويتحير لها المناظرون الأقران.

نشأ الغلام فوجد أباه على هذا القدر من العلم والتقدير، فكان ذلك موجهاً له إلى العلم، وفى الواقع أن الأسرة كلها قد توارثت العلم والنزوع إليه، فقد كان جده مجد الدين عالماً جليلا يعد من أئمة الفقه الحنبلى المخرجين فيه، وله كتابات فى أصول قيمة، وقد رحل إلى البلاد فى سبيل العلم، ودرس وأفتى وانتفع به الطلبة[2] وله كتاب المنتقى فى الأحكام .

وكان قد تلقى العلم من عمه فخر الدين، وكان عالماً وخطيبا وواعظاً، وجمع تفسيراً للقرآن حافلا فى مجلدات ضخام، وقد تخرج على ابن الجوزى خطيب بغداد وواعظها، وحل محله فى الوعظ فيها .

نشأته

١٩ - هذه أسرة تقى الدين بن تيمية؛ وهى أسرة علم امتازت بقوة البيان، وقوة الذاكرة، وحبست نفسها على العلم، وكان من النتائج لهذه البيئة العلمية أن يتجه الفتى الناشئ فيها إلى العلم، فاتجه إليه الغلام ابن تيمية صغيراً؛ فحفظ القرآن الكريم منذ حداثة سنه، واستقر حافظاً له إلى أن فاضت روحه إلى ربها، حتى أنه تلا فى السجن القرآن ، وختم ثمانين ختمة أو تزيد، فقد كان أعظم عدته؛ وأسعف ذخيرته .

واتجه بعد حفظ القرآن إلى حفظ الحديث واللغة، وتعرف الأحكام الفقهية، وحفظ ما يسعفه به الزمن، وقد بدا فيه منذ صغره ثلاث من مزاياه، هى التى تمت وظهرت ثمراتها فى كبره .

---

(١) توفى والد ابن تيمية سنة ٦٨٢ بدمشق، راجع تاريخ ابن كثير جـ ١٣ ص ٣٠٢ .

(٢) توفى جد ابن تيمية بحران سنة ٦٥٢ راجع تاريخ ابن كثير جـ ١٣ ص ١٥٨ .

أولاها: الجد والاجتهاد، والانصراف إلى المجدى من العلوم، والدراسات، لايلهو لهو الصبيان، ولا يعبث عبثهم .

وثانيتها : تفتح نفسه وقلبه لكل ما حوله يدركه ويعيه، فلم يكن الغلام المنقطع عن الأحياء والحياة إلى الحفظ والاستذكار فقط .

والثالثة : الذاكرة الحادة، والعقل المستيقظ والفكر المستقيم، والنبوغ المبكر.

٢٠ - وقد كانت ذاكرته حديث زملائه من الفتيان، بل تجاوز صيته دائرة الصبيان إلى دائرة الرجال، وتسامعت دمشق، وما حولها بذكائه ونبوغه .

جاء فى كتاب العقود الدرية فى مناقب ابن تيمية ما نصه، (اتفق أن بعض المشايخ العلماء بحلب قدم إلى دمشق، وقال: سمعت فى البلاد بصبى يقال له أحمد بن تيمية، وأنه سريع الحفظ، وقد جئت قاصداً لعلى أراه، فقال له خياط : هذه طريق كُتَّابه، وهو إلى الآن ما جاء، فاقعد عندنا الساعة حتى يجئ ... فجلس الشيخ الجليل قليلا، فمر صبيان، فقال الخياط للشيخ الحلبى هذا الصبى الذى معه اللوح الكبير هو أحمد بن تيمية، فناداه الشيخ فجاء إليه، فتناول الشيخ اللوح، فنظر فيه، ثم قال: يا ولدى امسح هذا حتى أملى عليك شيئاً تكتبه ففعل، فأملى عليه من متون الأحاديث أحد عشر أو ثلاثة عشر حديثاً، فقال: اقرأ هذا، فلم يزد على أن تأمله مرة بعد كتابته إياه، ثم رفعه إليه، وقال: اسمعه، فقرأه عليه عرضاً كأحسن ما أنت سامع، فقال: يا ولدى امسح هذا ففعل، فأملى عليه عدة أسانيد انتخبها، ثم قال اقرأ هذا فنظر فيه كما فعل أول مرة فقام الشيخ وهو يقول: إن عاش هذا الصبى ليكونن له شأن عظيم، فإن هذا لم ير مثله) .

٢١ - تلك قصة تروى عن شخص التقى به، وراويها أحد تلاميذه، وتبدو القصة عارية عن المبالغة، بعيدة عن الغلو، فإنه مما تضافرت به الأخبار عن الإمام مالك رضى الله عنه، أنه كان يستمع من ابن شهاب بضعة وثلاثين حديثاً، ثم يتلوها فى الجلسة، ومنها حديث السقيفة، وإن كان ثمة فرق فهو بين العصرين، فعصر مالك كان عصر حفظ، الاعتماد فيه على الذاكرة لا على الكتب، ومن شأن ذلك أن يقوى الحافظة ويرهفها، لأن من المقررات المستمدة من الاستقراء أن العضو الذى يكثر عمله يقوى ويشتد، أما عصر ابن تيمية فكان عصر التدوين والتسطير والكتابة، وليس من شأنه أن يقوى الحافظة للاعتماد على المسطور دون ما فى الصدور .

ومهما يكن فمن الثابت أن ابن تيمية رضى الله عنه قد آتاه الله ذاكرة واعية منذ صباه، والذاكرة كما يقرر علماء النفس والتربية هى المقياس الأول للذكاء قوة وضعفاً، ويظهر أن قوة الذاكرة قد ورثها ابن تيمية عن أسرته، فقد رأينا أن أباه كان يمتاز بأنه يلقى دروسه فى الجامع الأكبر بدمشق غير معتمد على كتاب، وقد كان مختصاً بذلك من بين قرنائه وزملائه، والولد سر أبيه، فلا عجب إذا جاء ابن تيمية مختصاً بما اختص به أبوه، وزاد ذاكرته قوة وإرهافا من بعدُ المواقفُ الجلّى التى كانت تحتدم بالجدل بينه وبين مخالفيه من الفقهاء وعلماء الكلام والصوفية والشيعة وغيرهم.

٢٢– اتجه ذلك الغلام منذ صغره والعود أخضر إلى العلم ينهل من مناهله، ويأخذ من ينابيعه، ولم يكن من المعقول أنه اتجه إلى غير العلم فى صدر حياته، ثم عدل عنه إليه، ولم يكن من المعقول فرض ذلك، لأن أسرته كانت من الأسر التى انصرفت للعلم والخطابة والوعظ والتأليف فى الفروع وفى الأصول، وقد رأيت بعض أخبار أجداده وأبيه فى هذا البحث، وأن أباه كانت له منزلة خاصة، فقد كان على مشيخة الحديث فى بعض مدارس دمشق، فكان المنطقى أن ينصرف إلى العلم منذ نشأته، لأنه لا يتصور مثله، فلم يكن أبوه تاجراً كوالد النعمان أبى حنيفة، فكان ينصرف إلى الأسواق فى صدر حياته حتى يعدل عن الانصراف إليها، ويعكف على طلب العلم كما أشار عليه بذلك الشعبى إذ رآه فتى ألمعياً ذا عقل علمى، وإن كان مع عكوفه على طلب العلم لم ينقطع عن التجارة والتجار كما بينا فى كتابه.

٢٣– وإذا كان أبو تقى الدين له رياسة فى مشيخة الحديث، فلابد أن يتجه ابنه أول ما يتجه بعد حفظ القرآن إلى حفظ الحديث وروايته، وتلقيه عن رجاله، وسماع الكتب على المشايخ الكبار، وسماع الدواوين الكبار، كمسند الإمام أحمد، وصحيح البخارى، ومسلم، وجامع الترمذى، وسنن أبى داوود السجستانى والنسائى وابن ماجة، والدار قطنى، سمع كلاً منها مرات عدة، وأول كتاب حفظه فى الحديث هو الجمع بين الصحيحين للإمام الحميدى[1] كما قال بعض معاصريه، ولقد قالوا: (وإن شيوخه الذين سمع منهم، أكثر من مائتى شيخ، وسمع مسند الإمام أحمد مرات)[2].

---

(١) راجع فى هذا الكتاب الكواكب الدرية فى ضمن مجموعة عن ابن تيمية وخلافه مع غيره من الفقهاء ص ١٣٩.

(٢) راجع الكتاب المذكور.

ولاشك أن ذلك كله يهيئ ذلك الغلام فى صغره بيسر، ومن غير عناء لمقام أبيه، وقد مكث على رياسته للحديث نحواً من أربع عشرة سنة، فاكتسب بذلك نفوذاً على الشيوخ فوق منزلته الشخصية التى هيأته لذلك المنصب، ومكانته العلمية التى مكنته منه، وهو الذى جاء لمن دمشق فاراً طريداً من غارات التتار.

٢٤- ولقد كان مع دراسته للحديث يدرس علوماً أخرى، فدرس الرياضة وعنى بالعلوم العربية عناية خاصة، فدرسها كأنه يقصد إليها ليتخصص فيها، فحفظ المنثور والمنظوم، وأخبار العرب فى القديم، وأيام ازدهار الدولة الإسلامية، وبرع فى النحو براعة واضحة، حتى أنه ليتأمل كتاب سيبويه ويدرسه دراسة فاحصة ناقدة، فيخالف بعض ما فيه معتمداً على ما درس فى غيره، فلم يكن المتهجم عن غير بينة، المندفع فى القول عن غير حجة وسلطان مبين.

لقد كان مع هذا يدرس الفقه الحنبلى، ويتتبع سير ذلك المذهب الجليل ، وأبوه فى هذا الموقف نعم الموجه، فهو من شيوخ ذلك الفقه، كما هو من شيوخ الحديث، والبارزين فيه.

وفى وسط ذلك البحر الخضم من العلم كان ينزع إلى تعلم تفسير القرآن، ومراجعة الموسوعات التى كتبت فيه ويقرؤها بعقل فاحص، وفكر حر غير مقيد إلا بالأثر الصحيح، واللغة الصحيحة، والعقل الحاكم، والوجدان المستيقظ؛ والفكر الحكيم.

٢٥- كان يسير فى هذه الدراسة وهو يافع تحت ظل أبيه العالم؛ فإذا كان ثمة ملازمة أجدته فهى ملازمة أبيه، وقديماً قال أبو حنيفة فى التوجيه العلمى عندما سئل عمن وجهه: (كنت فى معدن العلم والفقه، فجالست أهله، ولازمت فقيها من فقهائهم).

وقد تحققت تلك الملازمة لتقى الدين، فقد لازم أباه؛ ودارس العلماء ونهل من كل ينابيع العلم، وكان فى دمشق معدن العلم فإن ذلك المصر كان ثانى اثنين أوى إليهما العلماء فى المشرق والمغرب، وأول المصرين القاهرة، فإنه بعد أن اضطهد العلماء فى بلاد الأندلس، وانقسمت طوائفها، وأخذ الأعداء يتلقفونها قطعة قطعة أخذ العلماء يفدون إلى القاهرة

أفواجا، ويأرزون إليها ليجدوا الحماية فى ظل المسلمين فيها، وحكامها الذين كانوا يحسنون ضيافة العلماء وإيواءهم، ويجرون الأرزاق عليهم، ويحبسون الأحباس لهم.

ولما أغار التتار فى الشرق، واستولوا على المدائن الإسلامية يعيثون فيها فساداً، وانسابوا فى الدولة الإسلامية حتى سقطت حاضرة الخلافة فى أيديهم فر العلماء بعلمهم إلى دمشق، ومنهم من اتخذها مستقراً ومقاماً، فوق ما كان لها من مكانة علمية ذاتية، ومنهم من اجتازها إلى مصر، حيث البعد عن غارات التتار وغيرهم.

٢٦- كانت دمشق إذن فى عهد ابن تيمية عش العلماء، ولهذا كانت أسرة ابن تيمية من الأسر التى آوت إلى ذلك العش الكريم واتخذت لها مكاناً فيه، وأعطاها الحاكم حق العلم فجعلوها فى الذروة والسنام.

وقد كان فى دمشق مدارس للحديث كان يحدث فيها بأحاديث رسول الله ﷺ أمثال النووى وابن دقيق العيد، والمزى، والزملكانى يدرسونه دراسة فاحصة لرجال الأسانيد، ولمتون الحديث مع موازنة المرويات بعضها ببعض، وقد تجمعت الأحاديث ودونت، فكانت الدراسة عن بينة واستقراء جامع، وفحص عميق، وقد زخرت المكاتب بالكتب الضخمة التى أنتجتها الدراسة فى هذا العصر، حتى أن الإنسان ليقرأ الباب من الأبواب، فيجد الأحاديث الواردة فيه مجتمعة كلها، غريبها وحسنها، وصحيحها وضعيفها مع التنبيه على مراتبها، ومتوافقها ومتعارضها، فيسهل على الدارس طلب الحق فى الموضوع بأيسر كلفة، وأقل مجهود، مع عقل مستقيم، ومنطق سليم، مقيد بقيود الأصول والتخريج والاستنباط.

وكان بجوار مدارس الحديث مدارس الفقه، فهذه مدارس للفقه الحنبلى، وتلك مدارس للفقه الشافعى، وقد خص آل أيوب المدارس الشافعية بفضل من العناية، فقد كان صلاح الدين رضى الله عنه شافعياً متعصباً للمذهب الشافعى، فأعلى ذلك المذهب فى دمشق والقاهرة.

٢٧- وبجوار دراسة الفقه والحديث كانت دراسة العقائد، وقد بالغ بنو أيوب فى نشر مذهب أبى الحسن الأشعرى فى العقائد، على أنه السنة التى يجب اتباعها، والطريقة التى يجب انتهاجها، وقد كان لذلك المذهب فضل انتشار فى الغرب كما هو فى الشرق.

حتى لم يكن شئ يخالفه إلا ما كان عليه الحنابلة[1] وكان الحنابلة يسلكون فى دراسة عقائدهم مسلكهم فى دراسة الفقه، يستخرجون العقائد من النصوص، كما يستخرجون الأحكام الفرعية من النصوص، لأن الدين مجموع الأمرين، فما يسلك فى تعرف أحدهما يسلك لا محالة لاستخراج الثانى، وكانت فى القرآن آيات فيها وصف الله سبحانه وتعالى بما يفيد فى ظاهره التشبيه بالحوادث وفى الأحاديث ما يشبه ذلك فكانوا يفسرونها على مقتضى ما تؤديه اللغة بحقيقتها ومجازها.

أما الأشاعرة فيسلكون فى تعريف العقائد مسلك الاستدلال العقلى والبرهان المنطقى، وذلك لأن شيخهم أبا الحسن الأشعرى نشأ فى أولى حياته نشأة اعتزالية فأتقن طرائقهم فى الاستدلال، ثم خالفهم فى النتائج التى وصلوا إليها، ونازلهم بالحجة والبرهان، وبالطريقة التى يتقنونها، ولذلك كانت طرائقه تتفق مع طرائقهم، وإن اختلفت النتائج، وحاربهم بالأسلحة التى يجيدونها، وقد درب هو عليها، ولهذا الخلاف فى المنهج بين الحنابلة والأشاعرة فى إثبات العقائد وفهمها كانت المدارس الأشعرية متميزة فى جانب، والحنابلة فى جانب آخر، وبينهم بعض المناوشات الكلامية، رمى فيها الحنابلة بالتجسيم.

٢٨- وكان للحنابلة بين المدارس الفقهية والاعتقادية مدارس خاصة بهم مثل المدرسة الجوزية والمدرسة السكرية، كما كان لهم المدرسة العمرية التى أنشأها أبو عمر بن قدامة بناها بسفح قيسون للفقراء المشتغلين بالقرآن والفقه[2].

---

(١) قال المقريزى فى خططه (حفظ صلاح الدين فى صباه عقيدة ألفها قطب الدين أبو المعالى مسعود بن محمد النيسابورى، وصار يحفظها صغار أولاده، فلذلك عقدوا الخناصر، وشدوا البنان على مذهب الأشعرى، وحملوا فى أيديهم كافة الناس على التزامه، فتمادت الحال على ذلك فى جميع أيام الملوك من بنى أيوب، ثم فى أيام مواليهم الأتراك، وكذا فعل ابن تومرت فى المغرب بعد أن أخذ عن الغزالى مذهب الأشعرى، وكان هذا هو السبب فى انتشار مذهب الأشعرى فى الأمصار، حتى لم يبق مذهب يخالفه إلا أن يكون المتبعون مذهب ابن حنبل، فإنهم كانوا على ما عليه السلطان.

(٢) راجع فى هذا البداية والنهاية لابن كثير الجزء الثالث عشر ص ٥٨- وأبو عمر بن قدامة بانى هذه المدرسة هو أخو موفق الدين عبد الله أحمد بن قدامة صاحب المغنى فى الفقه الحنبلى، وكان أكبر من موفق الدين، وهو الذى رباه، وقد كان عالما زاهداً ورعا تقيا منصرفا للعلم خطيبا، ومع ذلك ما كان ينقطع عن غزو الصليبيين مع صلاح الدين الأيوبى رضى الله عنه، وقد ولد سنة ٥٢٨ وتوفى سنة ٦٠٧، وكان على مذهب السلف الصالح سمتاً وهديا، وأخذاً بالكتاب والسنة رضى الله عنه.

وفى هذه المدارس الحنبلية تخرج ابن تيمية، ودرس فى كنف أبيه ورعايته وتوجيهه، وكان لابد قد رأى الأشاعرة، وهم يهاجمون الحنابلة، ويرمونهم بالتجسيم والتشبيه، ووجد طرائقهم الجدلية، ودراستهم للعقائد التى تجمع بين النهج الفلسفى العقلى، والنهج العقلى، فدرس الطريقتين وأتقنهما، وإنه فى هذا السبيل درس المنطق وأشكاله وأقيسته.

ولم تكن ثمة محاجزات تحول دون الدراسة والفحص، فالعقل البشرى طلعة يحاول التعرف والوصول إلى المعرفة، ولابد أن الفتى تقى الدين، وهو ذو الهمة، قد ندب نفسه للجدل مع الأشاعرة، وقبل الجدل معهم لابد أن يكون قد عرف ما عندهم معرفة دقيقة ليحكم عليه بأنه حق أو باطل، لأن الحكم على الشئ فرع عن تصوره، حتى إذا تكون له رأى فى منهاجهم، سواء أكان لهم أم كان عليهم لابد أن يكون قد عرف طرائق بحثهم وجدلهم، ليستطيع أن ينازلهم بسلاحهم إن كانوا معه على خلاف، فإن الخصم مأخوذ بسلاح خصمه دائما، ليستطيع أن ينال منه، ويزهق باطله ولابد أنه قد اطلع على آراء المعتزلة الذين تصدى الأشاعرة لنزالهم، ثم آراء الفلاسفة الذين تصدى الغزالى وهو ممن اعتنق آراء الأشعرى لبيان تهافتهم.

وهو فى كل ذلك يغذى عقله، وينمى مداركه، ويرهف تفكيره، ويعد نفسه لمنازلة الأقزام من كل طائفة.

٢٩- وإنا لا نفرض هذه الفروض على أنها احتمالات متصورة، لا واقع يؤيدها، بل إنك فى رسائله وكتاباته، كما تتبين النقل والآثار تلمح عقلا فلسفياً متأملا مدركا، عميق الإدراك بعيد الغور؛ بل إن شئت فقل إنه أصدق رجال العلم تصويراً للعقلية الإسلامية، المتأملة العميقة، فإنه ليس الفيلسوف هو الذى يهيم فى أحلام الفلاسفة وتأملاتهم وأخيلتهم فقط، بل إن كل من يقرر الحقائق، ويناضل عنها بعقل متأمل مدرك عميق، بعيد الغور فى الفروض والتقديرات هو أيضاً فيلسوف، وإن كان يتكلم بالحقائق الدينية المقررة، وينطق بأحكام القرآن وأحاديث الرسول ﷺ محررة ثابتة، بل إنا لنحسب أن الغزالى وهو يكتب تهافت الفلاسفة كان هو فى كتابته فيلسوفاً عميق الفكرة بعيد الغور لا يقل عن صاحب تهافت التهافت.

فليست الفلسفة آراء تعتنق، ولكنها عمق إدراك وحسن تأمل، وإخلاص فى طلب

الحقيقة، وكل ذلك كان ابن تيمية فيما كتب، فهو الفيلسوف الدينى المستقيم الفكر، سواء أرضى بهذا الوصف أم لم يرض.

٣٠- وإذا ألقينا نظرة فى كتابته الفقهية لنتعرف منها دراسته الأولى فإنا نجد فقيهاً مطلعاً متقصياً قد علم أقوال المتقدمين والمتأخرين، وأقيسة القياسيين، ونظرات الأثريين، وتعمق المخرجين، وكل مسألة يعرض فقهها، ترى الفقه المقارن مفحوصا مدروساً يرجع فيه النتائج إلى مقدماتها والفروع إلى أصولها، والمسببات إلى أسبابها، فى إدراك للب الشريعة ومغزاهاومرماها.

وإنا لنلمح بصفة خاصة أنه كان حريصاً الحرص كله على معرفة آراء الصحابة، واتجاهات فقههم فى استقراء وتتبع، وخصوصاً فقه الذين امتازوا بالعلم، والخبرة والتجربة، والدراسة والفحص، كعمر بن الخطاب، وعلى بن أبى طالب، وعبد الله بن عباس، كما كان يحرص على معرفة فتاوى التابعين الممتازين كسعيد بن المسيب، وإبراهيم النخعى، والقاسم ابن محمد، وغيرهم من كبار التابعين. وعلى ضوء هذه الدراسة، بهذا الحرص، وبعقله العميق النافذ وصل إلى ما وصل إليه من اختيارات ليست فى المذاهب الأربعة أو منها، كاعتبار الطلاق الثلاث بلفظ الثلاث، والطلاق المتتابع طلقة واحدة. وكاعتبار الحلف بالطلاق ليس طلاقاً، وغير ذلك من المسائل التى سنبينها عند الكلام فى فقهه بعونه سبحانه وتعالى.

٣١- وفى الجملة إن ذلك الفتى ربى نفسه تربية عالية، فتعلم العلوم التى كانت رائجة فى عصره، ولم يترك باباً من الأبواب إلا أتقنه، ولقد قال فيه أحد معاصريه: (قد ألان الله له العلوم، كما ألان لداوود الحديد، كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائى والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحداً لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا فى مذاهبهم منه مالم يكونوا عرفوه قبل ذلك ، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع منه، ولا تكلم فى علم من العلوم، سواء أكان من علوم الشرع أم من غيرها . إلا فاق فيه أهله والمنسوبين إليه، وكان له اليد الطولى فى حسن التصنيف).

هذه ثمرة الدراسة الواسعة المدى التى تلقاها، وعالجها فى نشأته وشبابه، حتى صار له شأنه، وشغل عصره والأجيال، وجدد الإسلام، وأعاده قشيباً كما بدأ غضاً، وأزال عنه غبار القرون الذى تكاثف عليه، حتى حال دون إدراك حقيقته ومعرفة غايته.

توليه التدريس

٣٢- شب أحمد عن الطوق، وامتلأ قلبه بالمعرفة، واستوى رجلا سوياً وإن كان مثله في ميعة الصبا وغرارة الحياة، وتقدم ليغذى النفوس بمعارفه بعد أن تغذى بمعارف السابقين، وأثمرت فى قلبه أينع الثمار وأغزرها وأنضجها، وتقدم واثقاً بنفسه ومعونة ربه ليؤدى الأمانة التى حملها الله له، بما أودع نفسه وقلبه وعقله من مدارك ومواهب، وبما هيأه له من تثقيف وقوة تفكير، وعمق إدراك، والزمن فى حاجة إلى مثله والإسلام فى أشد الحاجة -فى وسط هذه الظلمات- إلى من ينير السبيل لإدراكه على وجهه، ويبينه للناس كما جاء به الرسول الكريم، وقد كان المكان له مهيأ، والكرسى الذى ينبغى أن يجلس عليه كان شاغراً.

ذلك بأن أباه وقد كان له كرسى فى الجامع الكبير فى دمشق، وكانت له مشيخة الحديث فى بعض مدارسه قد توفى سنة ٦٨٢، وأحمد فى الحادية والعشرين من عمره، ويقول ابن كثير فى البداية والنهاية إنه قد تولى الدراسة بعد وفاة أبيه بسنة، فجلس مجلسه، وحل محله، وعلى ذلك يكون قد تولى التدريس وهو فى الثانية والعشرين من عمره، فجلس نظيراً لأئمة الحديث الممتازين كابن دقيق العيد وغيرهم من أئمة ذلك العصر الذين كانوا يدرسون فى تلك المدارس، وفى الجامع الكبير بدمشق.

٣٣- وقد وصفه الذهبى أحد معاصريه فى جسمه ونفسه فقال: «كان أبيض أسود الرأس واللحية شعره إلى شحمة أذنيه، كأن عينيه لسانان ناطقان، ربعة من الرجال، بعيد ما بين المنكبين، جهورى الصوت، فصيحاً، سريع القراءة تعتريه حدة، لكن يقهرها بالحلم. ولم أر مثله فى ابتهالاته واستعانته بالله وكثرة توجهه» تلك صفات جسمية ونفسية فوق ما له من مزايا عقلية، تجعله ذا هيبة خاصة، وقوة تأثير، ونفوذ فى قلب من يتحدث إليه، ومن يلقى سمعه إليه، لا يلبث أن يلقى قلبه ومشاعره بين يديه.

تقدم أحمد بهذه الصفات الشخصية، وهذه المواهب، وتلك المدارس، وذلك العلم الغزير، فألقى دروسه فى الجامع الكبير بلسان عربى مبين، فاتجهت إليه الأنظار واستمعت إليه أفئدة سامعيه، وانتقل كثيرون من المستمعين إلى تلاميذ مريدين متحمسين معجبين، وصار له من بينهم مخلصون إخلاص الحواريين الصديقين، وكانت دروسه تجمع الموافق والمخالف، والبدعى والسنى، ومعتنق مذهب الجماعة، ومذهب الشيعة، فكثر تلاميذه، وكثر سامعوه، وكثر التحدث باسمه فى المجالس العلمية.

وهو فى ذلك لا ينى عن البحث والاطلاع، والاستزادة من المعرفة بعقل جبار مدرك، وحافظة واعية، وتفكير مستقل سليم.

٣٤- ودروسه، وإن تعددت نواحيها تجمعها جامعة واحدة، واتجاه واحد، وهو إحياء ما كان عليه الصحابة أهل القرن الأول الذى تلقى الإسلام صافياً لم يرنق بأفكار غريبة، ولم تدرس فيه نحل بائدة أراد أن يحييها أصحابها مستورة بستار المسلمين، فيجمعوا بين أمرين: إحياء تراثهم وإفساد إدراك المسلمين لدينهم.

كان ينهج النهج الذى يعود بالإسلام إلى عهد الصحابة فى عقائده، وأصوله وفروعه، وإذا استيقن أن ما يقول هو ما كان عليه الصحابة دافع عنه بالحجة والبرهان، وكل ما يواتيه عقله ودراساته من أدلة عقلية ونقلية، ويقرب ما يقول بعبارات مستقيمة، وتعليلات سليمة، بواقع الحياة وما يجرى بين الناس.

وهو فى هذا يلقى بكل أسلحته العلمية، ومن رآه من كبار العلماء يثير إعجابه، لقد رآه المحدث الكبير ابن دقيق العيد، وقد كان حجة العصر فى الحديث وعلومه فقال فيه:

«رأيت رجلا جمع العلوم كلها بين عينيه، يأخذ منها ما يريد، ويدع ما يريده.وقال له أول مرة رآه وسمع كلامه: كنت أظن أن الله تعالى ما بقى يخلق مثلك»[1].

برزت هذه المعارف، وتلك الخواص، وذلك الامتياز البين، وابن تيمية حول الثلاثين من عمره، وقد صار مقصداً للعلماء، والطلاب، الذين يستمعون إليه ليحكموا عليه فيعجبوا به، والطلبة ليستفيدوا، فيستهديهم بفكره وقلبه وإخلاصه وبلاغ بيانه.

٣٥- وإن ابن تيمية بمحاولته إعادة الإسلام إلى عهده الأول، وإزالة ما علق به من غبار، قد أثار خلاف كثيرين كما استهوى بالإعجاب كثيرين. فكان له موافقون وأكثرهم من تلاميذه ومريديه، أى من الجيل الذى يليه، فقد وجد فيهم النفوس الخصبة التى تتقبل ذلك التجديد بإعادة الإسلام قشيباً غضاً كما بدأ. ورأى فيهم النور الذى يضئ للأجيال القابلة، وكذلك كل مصلح يريد بعث الأفكار من رقودها، والعزائم من خمودها يتجه إلى الشباب فيبث فيهم تعاليمه، فإن الغد هو يومهم، فإذا ألقى فيهم قوله، فهو منير الحاضر والقابل.

---

(١) النقلان المذكوران عن ابن دقيق العيد من كتاب القول الجلى من ضمن مجموعة تراجم ص ١٠١.

وإذا كان تلاميذه قد وافقوه فقد خالفه كثيرون غيرهم، ومنهم من ضاق صدره حرجاً بقوله، ومنهم من خالفه، وقال: مجتهد يخطئ ويصيب، فخالفه في بعض ما يقول غير مكفر ولا مؤثم.

وعلى ذلك نقول إن الناس في تلقى كلامه قد انقسموا إلى ثلاثة أقسام، فريق شايعه وناصره، وفريق قاومه ونازله، ومنهم من كفره، وفريق خالفه، ومن هذا الفريق من وافقه في بعض ما قاله وخالفه في بعضه، ولقد قال الأولون فيه مقالة الخير، ورفعوه إلى أعلى مراتب الاجتهاد، وغالى الفريق الثاني في مذمته، وكان الآخرون بين هؤلاء وأولئك، ولذلك لم يرض عنهم الفريقان.

ولقد قال الذهبي في ذلك، وهو من الفريق الثالث «ومن خالطه وعرفه قد ينسبني إلى التقصير فيه، ومن نابذه وخالفه قد ينسبني إلى التغالي فيه، وقد أوذيت من الفريقين من أصحابه وأضداده.. وأنا لا أعتقد فيه عصمة، بل أنا مخالف له في مسائل أصلية وفرعية، فإنه كان مع سعة علمه، وفرط شجاعته، وسيلان ذهنه وتعظيمه لحرمات الدين- بشرًا من البشر، تعتريه حدة في البحث، وغضب وصدمة للخصوم تزرع له عداوة في النفوس، ولولا ذلك لكان كلمة إجماع، فإن كبارهم خاضعون لعلومه معترفون بأنه بحر لا ساحل له، وكنز ليس له نظير، ولكنهم ينقمون عليه أخلاقاً وأفعالا، وكل يأخذ من قوله ويترك».

٣٦- هذه أقسام الناس بالنسبة لأقواله كما وصف الحال مؤرخ من أكبر مؤرخي الإسلام ومعاصر يتحرى الدقة، وإنه ينسب مخالفة مخالفيه ومنابذتهم له، ورميه بالخروج إلى حدة خلقه، وعنف قوله، وصدمه للخصوم، ولعله قد كان كذلك، بل نجزم بأنه كانت فيه حدة وشدة، ويبدو ذلك من قوله، ولكننا لانحسب أنها السبب وحدها في مخالفة المخالف، وتحول المخالفة إلى منابذة. بل لعل المناقشة لبست ثوب الحدة عندما نابذوه. وخصوصاً أنه يرجع الأحكام التي ينطق بها إلى ما كان عليه السلف الصالح، فما كان قوله بدعاً، بل كانت في نظره ونظر الفاحصين فحصا دقيقا سنة.

إن ما كان في عصره من شيوخ الشعوذة في الصوفية، تأويلاتهم الكثيرة والتقليد المطلق في العقائد، وطريق فهمها، وفي الأحكام والتخريج عليها، لا يمكن معه أن يكون من يدعو إلى التحرر من كل تقليد إلى كتاب الله وسنة رسوله وما كان عليه السلف الصالح-

مقبول القول، مسلّم التفكير، بل لابد من منازلات، وخصوصاً أن الذين عاصروه من الفرق المختلفة لم يروا فى مسلكه ما يطمئنهم. بل كان يكشف مستورهم فالمخالفة لابد منها. ولا يمكن أن يكون إجماع على منهاجه الذى جاء به ولا يمكن أن يكون محل الرضا. إذا كانت المخالفة والمنازعة والمجادلة فلابد أن تكون المخاصمة والمنابذة، وخصوصاً أنه لا ينى عن الدعوة إلى ما يراه عند العامة وعند الخاصة فى المدارس وفى المساجد.

لاشك أن الإجماع كان منعقداً على مقدرته العلمية واللسانية والجدلية والتعليمية، ولكن تلك المقدرة يرى الكثيرون فيها حرباً عليهم فلابد أن ينازلوها، لأنهم يجدون فى المنازلة دفاعاً عن كيانهم، ووجودهم بوصف كونهم فرقة دينية لها كيان ووجود.

٣٧- وإنه لا يكتفى بما يلقى فى دروسه، وما يلقيه على العامة فى الجامع الكبير فى المجتمع الكبير كل يوم جمعة، بل قد صار مقصداً يسأل فيجيب بالكتاب، فيذيع ويشتهر بين الناس، ويتناقله الناسخون، فيذيع ويشيع مسجلا فى القرطاس ولا يكتفى بتلقى الأفواه.

ومن هنا ابتدأت المعركة، أرسل إليه أهل حماة يسألونه عن الصفات التى وصف الله نفسه بها فى القرآن، من الاستواء وإضافة الكرسى لله سبحانه فى قوله تعالى «وسع كرسيه السموات والأرض»[1] إلخ.. فأجابهم بالرسالة الحموية، وفيها يخالف الأشاعرة فى مناهجهم، فيتصدى له المخالفون بالمناقضة، ولكنهم لايقوون على فصاحة لسانه، فيشكونه إلى القاضى الحنفى وهو أشعرى أو ماتريدى، وهما فرقتان متلاقيتان، ولنترك للحافظ ابن كثير تلميذ ابن تيمية يقص الواقعة فى تاريخه فى حوادث سنة ٦٩٨.

«قام عليه جماعة من الفقهاء وأرادوا إحضاره إلى مجلس القاضى جلال الدين الحنفى فلم يحضر، فنودى فى البلد فى العقيدة التى كان قد سأله أهل حماة المسماة بالحموية، وأرسل فطلب الذين قاموا عنده، فاختفى كثير، وضرب جماعة ممن نادوا على العقيدة، فسكت الباقون، فلما كان يوم الجمعة عمل الشيخ تقى الدين الميعاد بالجامع على عادته، وفسر قوله تعالى: «وإنك لعلى خلق عظيم»[2] ثم اجتمع بالقاضى إمام الدين يوم السبت واجتمع عنده جماعة الفضلاء، وبحثوا فى الحموية وناقشوه فى أماكن فيها، فأجاب

(١) البقرة: ٢٥٥ (٢) القلم: ٤

عنها بما أسكتهم بعد كلام كثير، ثم ذهب الشيخ تقى الدين، وقد تمهدت الأمور وسكنت الأحوال، وكان القاضى إمام الدين معتقده حسنا، ومقصده صالحاً»[1].

وإمام الدين الذى ارتضى تقى الدين أن يجيب على الأسئلة الموجهة إليه فى حضرته هو قاضى الشافعية ولعله قبل المجاوبة فى حضرته، لأنه لم ير فيه قصداً إلى العنت، وأنه غير متحيز فى الحكم، وأنه ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه، ولم ير ذلك الرأى الحسن فى جلال الدين قاضى الحنفية.

٣٨ - انتهت هذه المحنة بسلام، ولم يصب فيها بالأذى إلا بعض الأتباع، ولا نريد أن نخوض فى موضوعاتها، لأن العقيدة الحموية هى ومثيلاتها ستكون موضوع دراستنا عندما نصل بعون الله سبحانه وتعالى إلى الكلام على أراء ابن تيمية وفقهه، ونحن الآن بصدد بيان سرد حياته، وما عرض له، وما دعثر الطريق بين يديه، والطرائق التى سلكها فى ملاقاة خصومه، وما تحمل فى سبيل ذلك.

ويلاحظ فى الحادثة السابقة أن المحنة ما جاءت من العامة، بل جاءت من الخاصة، فإن الذى حمل لواء الاعتراض هو قاضى الحنفية، وضم لنصرته بعض الأمراء، فنادى المنادون بمنع ذلك الاعتقاد، كأن العقائد تحارب بالنداء والدعاء لا بالدليل والبرهان، وسنجد فى مجرى حياة ابن تيمية أنه فى أكثر الأحوال كان العامة فى الشام فى جانبه، وأن الذين تولوا الاعتراض على طريقه من متعصبة المذاهب، ولم نجد العوام قد اشتركوا فى أذاه إلا فى بعض الحوادث فى مصر.

وذلك لأن العامة لم يروا فى ذلك العالم الجليل إلا الصلاح البين، والغيرة الدينية المنبعثة من قلب عامر بالإيمان، ولم يروا فيه إلا ناصراً للعدل، شديد الحدب عليهم، حريصا عليهم رءوفا بهم، وهو إذا اختلف مع العلماء وجدوا أحاديث رسول الله ﷺ تنثال على لسانه انثيالا، وتجرى عليه أرسالا، ويسترسل فى ذلك أمامهم استرسال عالم السنة العريق، المدل بنسبة ما يقول إلى رسول الله الكريم، وأى حجة تقف أمام قول الرسول، وأى قول قديم أو حديث يثبت أمام أثر النبى ﷺ.

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير ص ٤ من الجزء الرابع عشر.

ثم نجد ملاحظة أخرى فى الحادثة السابقة أن القاضى الحنفى يحرك الفتنة، والقاضى الشافعى يطفئها، وسنجد أن الذى يحرك الإحن فى مصر ويثيرها حربا على ابن تيمية هو القاضى المالكى، ولايخوض فيها الشافعية إلا قليلا، ولماذا كانت الأحوال على ذلك ؟ لعل السر فى ذلك أن الحنابلة فى الشام كان لهم تحيز خاص، وأنهم قريبون من الشافعية باعتبار أن الإمام أحمد من تلاميذ الشافعى، ويذكره ابن السبكى فى طبقات الشافعية، وبعض ما كان ينزل بابن تيمية كان من مخالفة الحنابلة للأشاعرة والماتريدية فكان القريبون من الحنابلة بعيدين عن التعصب عليهم، والإنصاف لهم، وإن خالفوهم فى الجملة مع المخالفين.

٣٩ - انتهت الحادثة السابقة عند النهاية السابقة ولم تتشعب منها مناقشات إلا بعد ذلك بنحو سبع سنين، ولم يكن السكوت رضا عن ابن تيمية وآرائه من العلماء، بل لأن التتار ساوروا دمشق، وصارت البلاد فى محنة، فشغلتهم تلك الغارات عن أن يثيروا على العلم غارات.

ولكن ابن تيمية الذى حبا الله به العلم فى عصره لم يعكف على درسه ويستسلم للمقادير استسلام العلماء الذين عاصروه، بل أحس وهو الذى مازال شابا إذ كان فى نحو الثامنة والثلاثين من عمره أنه لابد أن يسهم فى الحرب لا بالقلم واللسان، بل بالسيف والسنان، فتقدم العالم الجرئ إلى الميدان، وأثبت أنه لم يكن جريئا فى العلم والآراء فقط، ولم يكن القوى فى الفكر والمعقول فقط، بل إنه الفارس المقدام، والقوى الذى يحمل السيف على عاتقه، كما يحمل القلم ببنانه.

من محراب العلم إلى ميدان القتال

٤٠ - كان ابن تيمية عاكفاً على الدرس والفحص، والوعظ والإرشاد وبيان الدين صافياً نقياً، كما نزل على النبى ﷺ وكما تلقاه السلف الصالح رضوان الله سبحانه وتعالى عليهم أجمعين ومع عكوفه على الدرس كان متصلا بالحياة والأحياء، ويقيم الحسبة، ويبلغ ولاة الأمر إن رأى أمراً يوجب تبليغهم.

ولقد بلغه فى سنة ٦٩٣ أن نصرانياً سب النبى ﷺ وأوى إلى أحد العلويين فحماه من غضب العامة، فرأى تقى الدين ذلك منكراً لايحسن السكوت عليه، فصحب شيخ دار الحديث، وذهبا إلى نائب السلطنة بدمشق، وخاطباه فى الأمر فأرسل ليحضر النصرانى،

فحضر ومعه بدوى أغلظ القول للعامة المجتمعين فحصبوه ومن معه بالحجارة ولقد أوذى الشيخ وصاحبه، لأنهما اتهما بتحريض العامة، ثم أسلم النصرانى بعد أن أثبت براءته، واعتذر نائب السلطنة للشيخين وأرضاهما[1].

فهذه القصة تبين لنا أن ذلك العالم الجليل ما كان يشغله درسه عن شئون الدين العامة، والقيام على حراسته وحمايته من المتهجمين عليه، وأنه فى سبيل حمايته لا يخشى فى الله لومة لائم، فهو يثور على من يحمى الذى يسب محمداً ﷺ، ويحرج الوالى فى تلك السبيل، وإن ناله أذى فى سبيل ذلك احتمله، كما يحتمل المؤمن الصبور.

٤١ – ولكن هذه الحادثة العرضية وأشباهها ليست بشئ بجوار وقفاته لنصرة الدولة والعامة عند إغارة المغيرين.

لقد جاء التتار إلى الشام سنة ٦٩٩، وهزموا عساكر الناصر بن قلاوون، وشتتوهم شذر مذر بعد أن أبلى الجميع بلاء حسناً؛ ولكن كان أمر الله قدراً مقدوراً، فولى جند مصر والشام الأدبار، واجتازوا دمشق فارين إلى مصر.

وصار جند التتار على أبواب دمشق، وأهلها فى ذعر، وفر كثيرون من أعيان العلماء إلى مصر كقاضى الشافعية إمام الدين، وقاضى المالكية الزواوى وغيرهم من كبار العلماء وكبار الرجال، حتى صار البلد شاغراً من الحكام وكبار رجال الدين، ولكن عالماً واحداً بقى مع العامة، فلم يفر ولم يخرج، لأن له قلباً يحول بينه وبين الفرار[2]، وله شعور يمنعه من أن يترك العامة من غير مواسٍ فى هذه البأساء، وله دين يمنعه من أن يترك أمور الناس فوضى لا حاكم يردع، ولا نظام يمنع، فقد ساد السلب والنهب، حتى أن المحبوسين من الشطار والسراق خرجوا من الحبس، وكانوا قريباً من مائتى رجل، فنهبوا ما يقدرون عليه، وهكذا غيرهم من أهل الشطارة والدعارة.

جمع ابن تيمية أعيان البلد، واتفق معهم على ضبط الأمور، وأن يذهب على رأس وفد منهم يخاطبون ملك التتار فى الامتناع عن دخول دمشق.

---

(١) ابن كثير الجزء الثالث عشر ص٣٣٤.

(٢) ابن كثير ص ٩ جـ ١٤.

٤٢ – وقد ذهب الشيخ مع الوفد، والتقى بقازان[١] ملك التتار وقائدهم، وقد كسا الله الشيخ حلة من المهابة والإيمان والتقى، ولقد قال أحد الذين شاهدوا اللقاء «كنت حاضراً مع الشيخ فجعل يحدث السلطان بقول الله ورسوله فى العدل، ويرفع صوته، ويقرب منه... والسلطان مع ذلك مقبل عليه، مصغ لما يقول، شاخص إليه، لا يعرض عنه، وإن السلطان من شدة ما أوقع الله فى قلبه من الهيبة والمحبة سأل: من هذا الشيخ؟ إنى لم أر مثله، ولا أثبت قلباً منه، ولا أوقع من حديثه فى قلبى، ولا رأيتنى أعظم انقيادا لأحد منه، فأخبر بحاله وما عليه من العلم والعمل[٢]».

ومما خاطبه عن طريق الترجمان: «قل للقازان أنت تزعم أنك مسلم، ومعك قاض وإمام وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا، وأبوك وجدك كانا كافرين، وما عملا الذى عملت، عاهدا فوفيا، وأنت عاهدت فغدرت، وقلت فماوفيت، وجرت. ثم خرج بعد هذا القول من عنده معززاً مكرماً بحسَن نيته[٣]».

أنتجت هذه المقابلة خيراً وإن كان محدوداً، لقد أجل دخول دمشق إلى حين، وأمن الناس وزال فزعهم، فقد وعده قازان خيرا وأعلن الأمان وطيف بمنشوره فى البلد من أقصاه إلى أقصاه، ولكن طلب من الأهلين تسليم السلاح والخيل والأموال المخبوءة. وبعد ثمانية أيام كثر عبث الجند خارج المدينة، فأتلفوا الزرع والضرع، فقلت الأقوات، وحاول أحد الذين كانوا فى خدمة ملوك مصر ومالأ التتار – أن يحمل حماة قلعة دمشق على تسليمها، فامتنعوا بتحريض ابن تيمية الذى كان ملاذ الناس فى تلك المحنة الشديدة، ولكن

(١) هو رابع ملك مسلم منهم وقد توفى سنة ٧٠٣.

(٢) القول الجلى فى ضمن مجموعة من المناقب ص ١٦٢.

(٣) القول الجلى ص ١٦٢، وقد جاء فيه أيضاً: «إنهم لما حضروا مجلس قازان قدم لهم الطعام فأكلوا منه إلا ابن تيمية، فقيل له: لماذا لا تأكل؟ فقال: كيف آكل من طعامك، وكله مما نهبتم من أغنام الناس، وطبختموه بما قطعتم من أشجار الناس. ولقد طلب منه قازان الدعاء له فقال فى دعائه:«اللهم إن كنت تعلم أنه إنما قاتل لتكون كلمة الله هى العليا، وجاهد فى سبيلك فأن تؤيده وتنصره، وإن كان للملك والدنيا والتكاثر فأن تفعل به وتصنع، فكان يدعو وقازان يؤمن على دعائه، ونحن نجمع ثيابنا خوفا من أن يقتل فيطرطس بدمه، ثم لما خرجنا قلنا له كدت تهلكنا معك، ونحنُ ما نصحبك من هنا. فقال: وأنا لا أصحبكم، فانطلقنا عصبة، وتأخر، فتسامعت به الخواتين والأمراء فأتوه من كل فج، وصاروا يتلاحقون به ليتبركوا برؤيته، فما وصل إلا فى نحو ثلاثمائة فارس فى ركابه، وأما نحن فخرج علينا جماعة فشلحونا».

اندفع الجند مع بعض طوائف الشيعة من بعد ذلك فى الصالحية يعيثون فيها فساداً، وحرّقوا بعض مساجدها، وقتلوا وسبوا من نساء المسلمين وهم يذكرون أنهم مسلمون، وبلغ الناس أنهم داخلون دمشق لا محالة.

خرج ابن تيمية مرة ثانية لمقابلة قازان، ولكن حجبه عنه الوزراء، وقد وعد بأن المدينة لايدخلها التتار، ولكنهم دخلوها وعاثوا فيها فساداً، ثم خرجوا من بعد، وكان لابن تيمية مسعى حميد فى استنقاذ الأسرى، وفك إسارهم، ثم ترك التتار الشام ونسجل هنا أن ابن تيمية عندما فك الأسارى، فك أسارى الذميين مع أسارى المسلمين.

٤٣ – ولكن فى سنة ٧٠٠ تسامع الناس أن التتار سيقصدون الشام، وأنهم عازمون على دخول مصر، فأخذ الأهلون يفرون كالمرة الأولى، وهم فى هذه المرة يفرون على السماع، وكانوا فى الأول يفرون عند العيان.

ولكن ابن تيمية الذى عالج التتار بالسلم فى الماضى، إذ لم يستطع أن يشن عليهم الحرب لخور العزيمة؛ ولأنهم كانوا أصحاب العتاد والعدة؛ ولأنهم كانوا قد غزوا الديار فى عقرها، فتمكنوا من الرقاب، ولأنه كان يحسبهم مسلمين غير بغاة، أما الآن وقد بدت حالهم وفى الوقت فرصة، ينتظر الدنية، بل أراد أن يتقدم للميدان بالسيف لا بالقول، فجلس فى اليوم الثانى من صفر هذه السنة، والجموع تستمع إليه لأنه رجلها وقائدها؛ ولم يلق عليهم فى هذه المرة درساً فى الوعظ المجرد، بل ألقى عليهم قولا فى الجهاد فساق الآيات والأحاديث الواردة فى الجهاد، ونهى عن الإسراع فى الفرار، ورغب فى إنفاق المال فى الذب عن المسلمين وبلادهم وأموالهم، وبيّن لهم أن ما ينفقونه فى الهرب، وما يضيع منهم بسببه إذا أنفق فى سبيل الله كان خيراً. وأوجب جهاد التتار فى هذه المرة؛ لأن الحرب أنفى للحرب، ولأنه لاجدوى فى سلمهم وتابع المجالس فى ذلك، ونودى فى البلاد ألا يسافر أحد إلا بمرسوم، فتوقف الناس عن السير وسكن جأشهم، وابن تيمية لا يكتفى بالمجالس يعقدها ويخطب، بل يكتب الكتب بالحجج الواضحة[1] ويرسلها إلى الناس حتى اطمأنوا.

وزادهم استيثاقا واطمئنانا أن السلطان الناصر بمصر قد اعتزم الخروج، وأن عساكره اللجبة مقبلة تحمي الذمار، وتدافع عن الديار.

(١) ارجع إلى العقود الدرية ص ١٢٠ ففيها رسالة طويلة فى الحث على الجهاد.

ولكن عاد الذعر وعاد الاضطراب لما بلغهم المرجفون أن التتار قد وصلوا إلى حلب، وبلغهم فى الوقت نفسه أن السلطان ناصر الدين قد قفل راجعاً إلى مصر.

٤٤ – تلفت الناس فى ذعرهم لا فرق بين حاكم ومحكوم إلى البطل المؤمن القوى تقى الدين بن تيمية، فخرج إلى جند الشام يحثهم على القتال ويدفعهم إلى الميدان؛ ووعدهم بالنصر والظفر، وتلا قوله تعالى «ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغى عليه لينصرنه الله إن الله لعفو غفور(١)».

وقد طلب إليه الأمراء ونائب السلطنة أن يركب إلى مصر على البريد ليستحث السلطان على المجئ، ولكنه لم يصل إلى السلطان إلا وقد عاد إلى القاهرة بعسكره راضياً من الغنيمة بالإياب، وانتثر الجند المجموع، وتفارطت الحال، فتقدم البطل الورع، واستحث السلطان وأمراءه على إعداد العدة وجمع الجند، وقال فى حدة وغلظة قولة الحق والمصلحة: «إن كنتم أعرضتم عن الشام وحمايته أقمنا له سلطانا يحوطه ويحميه، ويستغله فى زمن الأمن... ثم قال: لو قدر أنكم لستم حكامه ولا ملوكه واستنصركم أهله وجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكامه وسلاطينه وهم رعاياكم وأنتم مسئولون عنهم» ثم قوى جاش الأمراء، ومازال بهم حتى خرج السلطان بجنده إلى الشام(٢).

ولكن ابن تيمية وقد ترك دمشق استولى عليها الذعر، إذ قد اشتدت الأراجيف، ونادى منادى التردد والهزيمة بالفرار، فنادى والى المدينة بأن من قدر على شئ فليخرج؛ ولكن عاد ابن تيمية إليهم قبل أن يجيبوا ذلك الناعب نعيب البوم، فعادت القلوب إلى جنوبها، وأتاهم من ثلاث نواح، فابن تيمية قد عاد إليهم وهو أمنهم وملاذهم، وتأكدوا إقبال جند السلطان، ثم تأكد لديهم أمر آخر، وهو أن التتار قد عادوا من عامهم هذا؛ لما أحسوا بأن خصومهم قد أعدوا العدة وأخذوا الأهبة، ولاحظوا ضعفاً فى أنفسهم ولم يتقدموا وهم على هذا الضعف.

٤٥ – عاد ابن تيمية إلى درسه وعلمه، وهو لم يفارقه، فى الجملة إلا بالقدر الذى كان يضطر إليه فى مقابلات الملوك والسلاطين ومخاطبة الجموع والجنود؛ وإن هذه المحنة التى نزلت بدمشق أظهرت ابن تيمية بطلها ورجلها، لا عالمها فقط؛ ولعل العلم يشاركه فيه

(١) سورة الحج: ٦٠

(٢) راجع فى هذه الأخبار كلها البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ ص ١٥.

غيره بقدر، ولكن فى مواقفه هذه لم يشاركه أحد؛ وقد تمكنت أقدامه بهذا فى الدولة وعند العامة؛ وما مكنها إلا همته وشجاعته، وصبره وإيمانه بالحق والفضيلة فوق علمه.

ولقد أقام الفضيلة والأخلاق عندما صار رجل دمشق، وحاكمها غير المتوج عندما فر حكامها فى سنة ٦٩٩، وأصبح إنكار المنكر حقاً عليه بالفعل لا بالقول والقلب؛ إذ صار مبسوط اليد والسلطان فيها، رأى الحانات والخمور فأخذ هو وصحبه، وقد صاروا حكام الساعة، فحطموا أوانى الخمر، وشقوا قربها، وأراقوا الخمور، وعزروا أصحاب[1] الحانات المتخذة للفواحش، فلقى ذلك من العامة ترحيباً، إذ رأوا حكم القرآن ينفذ، وعهد الرسول ﷺ يعود.

وإذا عز عليه أن يقيم الحقوق بقوة الحكم أقامها بقوة الإقناع وهو لها أملك، وعليها أقدر، فإن جند التتار عندما دخلوا مدينة دمشق سنة ٦٩٩ وعاثوا بها فساداً، واتصل بهم سكان الجبال ومالئوهم، فخرج إليهم ابن تيمية لقتالهم فجاءه رؤساؤهم مسترشدين مستهدين، فوعظهم واستتابهم، وبين الصواب لهم، والتزموا برد ما كانوا قد أخذوا من مال الجيش، وقرر عليهم أموالا كثيرة يحملونها إلى بيت المال، وأقطعت أراضيهم وضياعهم، ولم يكونوا قبل ذلك يدخلون فى طاعة الجند، ولا يلتزمون الملة، ولا يدينون دين الحق، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله[2].

٤٦ - انتهت المحنة لابن تيمية بسلطان من الحكم؛ ويظهر أنه بعد أن زالت المحنة لم يسحب منه ذلك السلطان الذى اكتسبه بقوة الحق، وقوة الخلق، وقوة العلم، فقد كان مرجع الحكام مع أنه ليس له منصب رسمى يؤهله للحكم فليس قاضياً ولا والياً، ولكن سودته مواهبه وهمته وعلمه، ففى شهر جمادى الآخرة من سنة ٧٠١ عقد مجلس لبعض اليهود، وألزموا بأداء الجزية أسوة بأمثالهم من اليهود والنصارى، فأحضروا كتاباً يزعمون أنه من رسول الله ﷺ بوضع الجزية عنهم، فلما وقف الفقهاء عليه تبينوا أنه مكذوب مفتعل لما فيه من الألفاظ الركيكة واللحن الفاحش، وقد جادلهم ابن تيمية وبيّن لهم خطأهم وكذبهم وأن الكتاب مزور مكذوب، فأنابوا إلى أداء الجزية.

---

(١) راجع هذه الأخبار كلها فى البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ ص ١١.

(٢) الكتاب المذكور ص ١٩.

ولقد كان ابن تيمية يقيم بعض الحدود بهذا السلطان فثار جماعة من حساده وشكوا منه أن يقيم الحدود ويعزر ويحلق رءوس الصبيان، وتكلم هو أيضاً فيمن يشكون منه، وقد أقر الوالى عمل ابن تيمية، وسكنت الفتنة عند هذا الحد(١).

كانت تلك المنزلة الرفيعة التى نالها ابن تيمية مثيرة لحسد الحساد، وحقد الحاقدين، ولم يجدوا السبيل لأن ينفثوا سم حقدهم عند الأمراء، وتتأزم الأحوال، فأرادوا أن يكيدوا له من هذه الناحية؛ ليكون الكلام أوقع، ولعله ينال استماعا.

فقد جاء إلى نائب السلطنة كتاب فيه أن ابن تيمية ومعه غيره من العلماء والأفراد والخواص يناصحون التتار ويكاتبونهم، ويؤيدون من يمالئهم، ولكن تبين نائب السلطنة بادئ الرأى أنه مفتعل، وتحرى عن واضعه، ولم يحتج إلى التحرى عن حقيقته، فعرف كاتبه وعزر تعزيراً شديداً، وقطعت يد كاتبه.

٤٧ - ابن تيمية الفارس والعالم:

جاء التتار بجموعهم إلى الشام سنة ٧٠٢، وساوروا دمشق، وأرجف المرجفون، وخرجت القلوب من جنوبها؛ واستعدت الجيوش المصرية والشامية لملاقاتها، وقد أخذ دعاة التردد والهزيمة ينشرون الفزع فى قلوب الناس، ولكن تحالف العلماء والقضاة والأمراء على أن يلاقوا العدو، ولا يفروا من دمشق؛ وابن تيمية يثبت القلوب ويعدهم بالنصر متأولا قوله تعالى مؤمناً به (ثم بغى عليه لينصرنه الله(٢)) حتى إنه ليقول حالفاً بالله: «إنكم لمنصورون» فيقول له بعض الأمراء قل إن شاء الله، فيقول أقولها تحقيقاً لا تعليقاً.

اطمأنت القلوب وسكنت، ولكن دعاة الهزيمة أتوا الناس من ناحية أخرى، من ناحية الدين، كيف نقاتل المسلمين !! إذ ذلك ليس بحلال، يقولون تلك المقالة كأنهم مهاجمون وليسوا مدافعين، عندئذ يتقدم ابن تيمية مبينا الحقيقة الدينية فى تلك القضية، فيقول: «هؤلاء من جنس الخوارج الذين خرجوا على علىّ ومعاوية، ورأوا أنهم أحق بالأمر منهما، وهؤلاء يزعمون أنهم أحق بإقامة الحق من المسلمين، ويعيبون على المسلمين ما هم متلبسون به من المعاصى والظلم، وهم متلبسون بما هو أعظم منه بأضعاف مضاعفة» ثم قال لهم: «إذا رأيتمونى فى ذلك الجانب وعلى رأسى مصحف فاقتلونى».

---

(١) راجع هذه الأخبار كلها فى البداية والنهاية.

(٢) سورة الحج: ٦٠

حرك ابن تيمية النخوة فى القلوب، وسكن جأش السكان؛ ثم امتطى صهوة جواده وخرج إلى ميدان القتال محارباً، فما كان لمثله أن يدعو إلى الثبات فى الجهاد وهو ينكص على عقبيه، بل يتقدم الجموع، وذهب إلى مرج الصفر قريباً من دمشق، وابتدأت الموقعة التى تسمى فى التاريخ موقعة شقحب فى رمضان سنة ٧٠٢، وتلاقى الجمعان؛ ووقف الفارس الجرئ موقف الموت مقاتلا، وهو يثبت قلوب من حوله بقتاله وفعاله، وقد التقى قبل أن يقف موقفه من القتال بالسلطان يحثه وجنده على الجهاد فى سبيل الله وإحقاق الحق، ورد المعتدين، وكان قد بلغه أنه كاد يرجع، فسأله السلطان أن يقف معه فى المعركة فقال: «السنة أن يقف الرجل تحت راية قومه ونحن من جيش الشام لا نقف إلا معهم» وقد حث الجند وأمراءهم على الإفطار ليقووا على القتال، وكان يروى لهم قول النبى ﷺ للصحابة فى غزوة الفتح: «إنكم ملاقو العدو والفطر أقوى لكم» وكان يدور على الأجناد والأفراد يأكل أمامهم من شئ معه ليبين لهم أن إفطارهم ليقووا على القتال أفضل.

وقعت الواقعة واشتد القتال واشترك فيه ابن تيمية، ووقف هو وأخوه موقف الموت، وأبلى بلاء حسناً، وصدق أهل الشام وجند مصر القتال، وقد استمر طول اليوم الرابع من رمضان، حتى إذا جاء العصر ظهر جند مصر والشام، وانحسر جند التتار، فلجئوا إلى اقتحام الجبال والتلال، وجند السلطان الناصر، أو بالأحرى جند ابن تيمية وراءه يضربون أقفيتهم، ويرمونهم عن قوس واحدة، حتى انبلج الفجر، وقد انكشفت الغمة، وزال خطر التتار من بعدها، وكانت ثانى مرة يمنون فيها بالهزيمة وآخر مرة يغيرون، وقد كانوا مخاف الشرق والغرب، وقد كانت غاراتهم العنيفة من أقدم العصور أشبه بهزات الطبيعة العنيفة التى تغير وجه الأرض، كما قال جيبون، فقد قال فى تصوير هول الغارات التى يشنونها: «إن بعض سكان السويد قد سمعوا عن طريق روسيا نبأ ذلك الطوفان المغولى، فلم يستطيعوا أن يخرجوا كعادتهم للصيد فى إنجلترا خوفا من المغول»[١].

٤٨ – انتصر أهل الشام وجند مصر كما رأيت، وحقق الله وعد التقى العارف ابن تيمية الذى أقسم لهم لينصرنهم الله فى هذه المرة، وقد انتصروا، ولكن قلب ابن تيمية المستيقظ وعقله المتفكر، وعينه النافذة جعلته يلقى بنظره نحو طائفة من الشيعة مالأت

---

(١) ابن تيمية للمرحوم الشيخ عبد العزيز المراغى ص ٨.

التتار مرتين، أولئك هم طوائف تنتسب إلى الشيعة الباطنية، ومنهم من سموا الحاكمية، ومن سموا النصيرية؛ كانوا يقيمون فى الجبال، ومنهم من سموا فى التاريخ الحشاشين، وقد مالئوا التتارفى المرة الأولى واشتركوا فى العيث والفساد، وأسر الأسرى، وسبى النساء والذرية؛ ونهب الأموال، وفى المرة الثانية مالئوهم أيضاً وإن لم يجدوهم شيئاً.

اتجه بصر ابن تيمية إلى هؤلاء لأنهم فى اعتقاده منافقون غير مسلمين، وأنهم شوكة فى جنب الدولة المصرية الشامية يتربصون بها الدوائر، ويمالئون عليها الأعداء، ومنهم العيون والجواسيس وسنتكلم عن ذلك بعون الله تعالى فى بحثنا هذا.

ولم يجد للسكان مأمناً، وأولئك بجوارهم، فحرض الناصر عليهم، وخرج إليهم مع جماعة من أصحابه، ومعه نقيب الأشراف، وجاء من بعدهم الجند فقاتلوا حاملى السلاح، وقطعوا أشجار الجبل واستتابوا خلقاً منهم وألزموا بشرائع الإسلام، وصدرت المراسيم بذلك، وقد كتب رسالة للسلطان الناصر يحذره منهم، ويبين فيهم حقيقة أمرهم وأحوالهم، وأنهم يمالئون التتار والنصارى على المسلمين، وقد جاء فى هذه الرسالة: «لما قدم التتار إلى البلاد وفعلوا بعسكر المسلمين ما لا يحصى من الفساد، وأرسلوا إلى أهل قبرص فملكوا بعض الساحل، وحملوا راية الصليب، وحملوا إلى قبرص من خيل المسلمين وسلاحهم وأسراهم ما لا يحصى عدده إلا الله، وأقام سوقهم بالساحل عشرين يوماً يبيعون فيه المسلمين والخيل والسلاح على أهل قبرص (أى الصليبيين المحاربين للمسلمين) وفرحوا بمجئ التتار.. ولما خرجت العساكر الإسلامية من الديار المصرية ظهر فيهم من الخزى والنكال ما عرفه الناس منهم، ولما نصر الله الإسلام النصرة العظمى عند قدوم السلطان، كان بينهم شبيه بالعزاء.. كل هذا وأعظم منه عند هذه الطائفة، كان من أسباب خروج جنكسخان إلى بلاد الإسلام، وفى استيلاء هولاكو على بغداد وفى قدومه إلى حلب وفى نهب الصالحية، وغير ذلك من أنواع العداوة للإسلام وأهله.

ويقول فيها أيضاً: ولقد كان جيرانهم من أهل البقاع وغيرها منهم فى أمر لا يضبط شره، كل ليلة تنزل منهم طائفة، ويفعلون من الفساد مالا يحصيه إلا رب العباد، كانوا فى قطع الطرقات، وإخافة سكان البيوتات على أقبح سيرة عرفت من أهل الجنايات يرد إليهم النصارى من أهل قبرص فيضيفونهم ويعطونهم سلاح المسلمين، ويقعون بالرجل الصالح من المسلمين، فإما أن يقتلوه، وإما أن يسلبوه، وقليل منهم من يفلت بالحيلة».

هذا بعض ما وصف به أولئك الشيعة ليبرز خروجه إليهم، وهجومه عليهم ويزكى إصدار المراسيم السلطانية بإلزامهم بشرائع الإسلام، ولأنهم كانوا مصدر أذى للآمنين، ومصدر خطر على المحاربين، ويبرر قطعه لأشجارهم بقوله: وقطعوا أشجارهم لأن النبى ﷺ لما حاصر بنى النضير قطع أصحابه نخلهم وحرقوه.. وقد اتفق العلماء على قطع الشجر وتخريب العامر عند الحاجة إليه، فليس ذلك بأولى من قتل النفوس.. إن القوم لم يحضروا كلهم من الأماكن التى اختفوا فيها، وما أيسوا من المقام فى الجبل إلا حين قطعت الأشجار، وإلا كانوا يختفون حيث لا يمكن العلم بهم.)

٤٩ – هذا كلام ابن تيمية يبين فيه فعاله، وأنه قاد كتيبة من أصحابه جردها على سكان تلك الجبال من طوائف الشيعة الباطنية ما بين حاكمية ونصيرية من تلك الفرق، ويبرر السبب فى قتالهم؛ وعند الكلام على الفرق التى عاصرته سنخص تلك الفرق بكلمة.

وإن تلك الطائفة التى تنسب نفسها إلى الشيعة العلوية، كما جاء فى الرسالة كانت تبيع المسلمين للنصارى الصليبيين المتربصين، وكانت تحرض التتار على الفساد فوق ما فى التتار من حب له، وكانوا يكشفون عورات أهل الشام، فيضيق ذرعاً بذلك ابن تيمية المسلم التقى، ويخرج إليهم فيقاتل مقاتلتهم ويقطع أشجارهم.

ولعل أشد ما أصاب ابن تيمية من مرارة بيع المسلمين للصليبيين، ولم يكن ذلك عن تعصب دينى، بل لأن بيع المسلم حرام، وبيعه لغير المسلم كفر، ولأن الصليبيين كانوا فى حرب مع المسلمين فبيع أولياء الإسلام لأعدائه مروق لايبرره أى اختلاف طائفى أو مذهبى، وإن ابن تيمية الذى لم يسوغ أسر الذمى، بل يعمل على استنقاذه كما يستنقذ المسلم، لا يتسع ضميره الدينى قط لأن يغضى عن طائفة تنتسب للإسلام تبيع المسلم الحر لعدوه الذى يقاتله فى الميدان.

من أجل ذلك لم يتركها فى عبثها واعتدائها ودسها، ولكن هل قضى عليها؟ إنه خضد شوكتها، وأزال مجتمعها فى الجبل، ولكن لم يزلها، فإن لم تجتمع فى الجبال اجتمعت فى الوهاد والرياض، وهو على أى حال انتصر للحق منها، وقلم أظفارها.

٥٠ – استمر سلطان ابن تيمية قائماً، لأن العامة رأوا فيه ناصرهم، وولاة الأمر رأوا فيه قوة لهم، وقد استمر على درسه يلقيه، ولم يكن طالب منصب يبتغيه، بل استمر

مبتعداً عن مناصب الدولة، ولكن كان يؤخذ رأيه فى المناصب العلمية، فإنه لما توفى ابن دقيق العيد سنة ٧٠٢ وكان على مشيخة دار الحديث الكاملية أشار ابن تيمية بتعيين الشيخ كمال الدين الشريشى فى محله، كما أشار بتعيين من اختارهم للخطابة ولرياسة المدارس المختلفة، وكان ذلك سنة ٧٠٣[1].

ولم يكن سلطانه الأدبى مقصوراً على الإشارة بتعيين الشيوخ، بل إنه كان يتولى التعزير أحياناً، ولعله كان يعتبر ذلك من الإرشاد والإصلاح، أحضر إليه شيخ من شيوخ الباطنية الذين سمى بعضهم بالحشاشين؛ وقد استطال شعر رأسه، وترك أظافره وأرسل شاربه فقص شعره وحف شاربه وقلم أظافره، واستتابه من كلام الفحش فى الصحابة وعامة المؤمنين، وأكل ما يغير العقل من الحشيشة، وسائر المحرمات، ومخالطة أهل الذمة، وأخذ عليه وثيقة ألا يتكلم فى تعبير الأحلام وغيرها بما لا علم له به.

٥١ – وقد اتجه إلى إزالة البدع والمنكرات؛ فقد علم أن صخرة تزار وتنذر لها النذور فذهب مع أصحابه، ومعهم حجارون يقطعون الصخور، فقطعها وهدمها وأراح المسلمين من وزرها[2].

ثم نصب نفسه للكشف عن ستور أهل التصوف، الذين اتخذوا الشعوذة سبيلا للتأثير فى العامة؛ وأقامها عليهم حرباً شعواء وخصوصاً أن بعضهم مالأ التتار فى أثناء حملتهم على الشام وعيثهم فساداً فيها، وكان جلّهم من الرفاعية الأحمدية أتباع السيد أحمد الرفاعى، وقد ناقشهم مرة فكشف شعوذتهم؛ إذ كانوا يوهمون الناس أن لا تمسهم النار ببركة السيد أحمد الرفاعى رضى الله عنه، ويدخلون النار فلا تمسهم لأنهم يطلون جسمهم بمادة لاتحترق، فلما أرادوا أن يصنعوا ما يصنعون فى حضرة نائب السلطنة بشهود ابن تيمية، قال لهم: «من أراد أن يدخل النار فليدخل أولا إلى الحمام وليغسل جسده غسلا جيداً، ويدلكه بالخل والأشنان، ثم يدخل بعد ذلك إلى النار إن كان صادقاً» فقال شيخهم: «نحن إنما تنفق أحوالنا عند التتار، وليست تنفق عند الشرع» فانكشفت بذلك حالهم، وهو ممالأتهم للتتار، فاشتد النكير عليهم لفعالهم وممالأتهم لأعداء الوطن الشامى.

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ ص ٢٨.

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٤.

محنة الشيخ

٥٢ – لسنا نقصد بمحنة الشيخ إهانته، فقد عاش رحمه الله معززاً مكرماً، حتى في محبسه، فحيثما حل كان الإجلال والاحترام، وإنما نقصد بالمحنة الحبس، وتقييد حريته في الخروج والدعوة.

بلغت مكانة ابن تيمية الذروة، فقد علا على المنافسة، وصار اسمه في كل مكان؛ وكان من حق مثله أن يغتر، ولكن لم يصب الغرور قلبه، وحسبك أن تعلم أن الفخر الذي ناله المصريون إلى اليوم لأنهم الذين حطموا قوة التتار، وفرقوهم، وردوهم على أدبارهم خاسئين، إنما كان مرجعه في الدور الأخير إلى ذلك العالم التقي فهو الذي ثبت القلوب بقوله، وقوى العزائم بروحه وجمع الجموع؛ والأجناد، وخاض المعركة بنفسه، وكان روحها الدافع وقلبها الخافق، وعزيمتها الوثابة، وقد حمى الدولة في الخارج، وعمل على حمايتها في الداخل بإزالة من كانوا يحصون على المسلمين أعمالهم، ويبلغونها لأعدائهم، ويكشفون العورات، وإن لم يجتثهم من أصلهم؛ فقد أخضعهم.

إن العالم الذي رأى صخرة التتار تتحطم نهائيا في مرج دمشق عليه أن يعلم أن العامل الأول في تلك الواقعة الأخيرة إنما هو ابن تيمية العالم الورع التقي.

ولكن الغرور لم يمس قلبه؛ لأن الغرور والإيمان لا يجتمعان؛ إذ الغرور من الشيطان، والإيمان من الرحمن، وإذا كان الله سبحانه قد طهر قلبه من الغرور والحسد فقد أعطاه عزيمة من حديد، ولساناً ذرباً قوياً، وإرادة عاملة وقد كان كل ذلك لمصلحة الإسلام والمسلمين، وقد أثارت منزلته حقد من لم يبلغ شأوه من هذه الصفات ولم يصل إلى مرتبته منها، وخصوصاً أن العلماء في ذلك الزمان كانت تجرى عليهم الأرزاق من بيت المال؛ فالقريب من السلطان منهم يكون له رأى في أرزاقهم، وقد رأينا ابن تيمية صار له شأن في التولية، وإن لم يعرف له شأن في العزل، وما فعل إلا وهو يقصد وجه الله سبحانه لا يبغي من أحد جزاء ولا شكوراً؛ وهو ما تخير لنفسه منصباً، بل رضي أن يكون الواعظ المرشد، والمدرس الجيد.

٥٣ – علا ابن تيمية فأثار أحقاد كثيرين، ومنافسة بعض العلماء وخصوصاً حين رأوه يستشار في تولية بعض المناصب فهو الذي أشار كما رأيت بتولية من تولى مشيخة الحديث بعد تقي الدين بن دقيق العيد، ورأوه من بينهم ينفرد بالمنزلة عند العامة تسكن بسكونه، وتهتدي بهديه، وتخضع لرأيه ودعوته، لم ينظروا إلى الأسباب التي رفعته، لأنهم

لم يفعلوها، ولو توافرت لهم الإرادة الماضية والنية التى توافرت له لكان لهم مثل مكانه، ولكن نظروا إلى النتيجة فلم ترضهم، وأزالت حسدهم، ولقد قال فى ذلك ابن كثير فى تاريخه:

«كان للشيخ تقى الدين من الفقهاء جماعة يحسدونه، لتقدمه عند الدولة، وانفراده بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وطاعة الناس له، ومحبتهم له، وكثرة أتباعه وقيامه بالحق وعلمه وعمله».

حسد بعض العلماء ذلك العالم الجليل على ما حباه الله من فضله، وإذا لم يحسد مثله على ما وصل إليه من مكانة عند العامة والخاصة، فإن الحسد يزول من الوجود، فانه كلما ازداد الفضل لدى شخص ازداد حساده وإن الحساد عملهم دائما أن يحسدوا الناس على ما آتاهم الله من فضله، إذا عجزوا عن المجاراة، فالحسد يثيره فضل فى المحسود، وعجز فى الحاسد؛ ولم يكن فى عصر ابن تيمية من يستطيع مجاراته فى أسباب فضله.

٥٤ – وقد وجد الحسد الحطب الذى ينفث فيه النار، وتحرق بها المحسود؛ فإن قول الحق الذى كان يجرى به لسان تقى الدين رضى الله عنه لم يجعل له صديقاً إلا من الذين لا غرض لهم، فالطوائف الكثيرة أغضبها، قاد الجيوش لمحاربة الشيعة وحاول أن يجتثهم من مقامهم، وقتلتهم جيوش الناصر بإرشاده ودعوته، وقطع أشجارهم، وهم إن اختفوا فى العامة يستطيعون أن ينفثوا سمومهم فى الخاصة بتأجيج نيران الحقد والحسد فى قلوبهم، وفى أعماقها الجذوة الصالحة للتأجيج.

وقد حارب الصوفية، وانطلق لسانه فى إمام الصوفية وفيلسوفهم محيى الدين بن عربى، وأخذ يهدم فكره وآراءه، وأخذ يحرض أولياء الأمر عليهم للكف عن شعوذتهم فذهبوا إلى نائب السلطة ليكف حملة الشيخ عليهم، وأن يسلم لهم حالهم فخاطبه فى ذلك، فقال رضى الله عنه هذا غير ممكن، ولابد أن يدخل كل أحد من المسلمين تحت الكتاب والسنة قولا وفعلا، ومن خرج عنهما لابد من الإنكار عليه، وأنه منكر عليهم أفعالهم مستمر على الإنكار إلى أن يغيروا.

فكان هؤلاء ممن ثاروا وأوغروا الصدور، وحركوا السخائم، وأزعجوا الأمراء بالشكوى منه المرة بعد الأخرى، وأثاروا الغبار حوله، ولكنه كان مجادلا قوياً مناظراً، فكان يكشف حالهم بحجته الباهرة، وأدلته القاهرة، والعامة معه، ولكن لايريد أولياء الأمر على أى حال أن يكثر هذا النوع من الجدل، وهو قد يؤدى إلى الفتن، فينتهزها حساده لنفث سمومهم.

٥٥ – وقد كانت له آراء كثيرة تخالف آراء الفقهاء فى العقائد، وقد ابتدأوا يناقشونه فى العقيدة الحموية عندما أجاب بها عن أسئلة أهل حماة سنة ٦٩٨، وألبوا عليه بعض الولاة، ولكن كرثت البلاد كارثة التتار ففر الحساد هاربين وصمد لها تقى الدين، وبرز فى الميدان، واستمر نجمه يعلو ويضئ فى ظلمات الحوادث ومدلهمات الخطوب، وما انجلى الليل، وتنفس الصبح إلا وقد تحرك حسد الحساد، وزاده شدة عظم منزلته؛ وعلو درجته.

وإذا كانوا فى مدلهم الخطوب ومعترك الحوادث قد سكتوا أفلأن أصواتهم لاتسمع فى وسط قعقة السلاح، ولأنهم إن تكلموا فالولاة عنهم معرضون لايغضبونه؛ لأنه أجدى عليهم فى الحروب من خصومه، والعامة لايلتفتون إليهم؛ لأنه الكبير فى نظرهم، وهو سندهم فى الشدائد التى تنزل بهم؛ ثم إن أولئك العلماء وإن أكل الحسد قلوبهم لهم دين وخلق يمنعانهم من أن يثيروا القول فيه، وهو يلاحى الأعداء، ويشد عزائم الأولياء، ويسعى فى أمن البلاد، واطمئنان العباد، ويجاهد بقلمه ولسانه ونفسه ليحمى الأمة، ويعلن العدل، ويرد البغاة، لذلك سكتوا حتى استقرت الأمور، وابتدأوا معه الحساب، وأخذوا يحصون عليه القول، ويرمونه بأنه يخالفهم، ويهاجمهم بالمخالفة ويعرض بهم فى كل تصرف يتصرفه.

ومن ذلك ما يحكى أنه قل المطر، فجف الزرع، فاستسقى الناس ربهم بقراءة الحديث الشريف، فأخذ بعض أتباع الشيخ يقرأ البخارى فأخذ يقرأ كتاب أفعال العباد، وفيه رد على الجهمية، ففهم الفقهاء أنه يعرض بهم، لأنهم أشاعرة، وهو يعد أبا الحسن الأشعرى من الجبرية، فشكوه إلى القاضى الشافعى فسجنه، فبلغ الخبر الشيخ، وذهب إلى السجن وأخرجه منه[1].

---

(١) حكى ابن كثير القصة كاملة، وها هى ذى: «وقع بدمشق خلط وتهويش بسبب غياب نائب السلطنة واتفق أن الشيخ جمال الدين المزى قرأ فصلا بالرد على الجهمية من كتاب أفعال العباد للبخارى بسبب الاستسقاء، فغضب بعض الحاضرين من الفقهاء وشكاه إلى القاضى الشافعى ابن صصرى، وكان عند الشيخ فسجن المزى، فبلغ الشيخ تقى الدين، فذهب إلى السجن وأخرجه بنفسه وراح إلى القصر، فوجد القاضى هناك فتقاولا بسبب جمال الدين المزى فحلف ابن صصرى لابد أن يعيده إلى السجن وإلا عزل نفسه، فأمر النائب باعادته تطييبا لقلب القاضى، فحبسه عنده فى القوصية أياماً ثم أطلقه، ولما قدم نائب السلطنة ذكر له الشيخ تقى الدين ما جرى فى حقه، وحق أصحابه فى غيبته فتألم النائب لذلك، ونادى فى البلد ألا يتكلم أحد فى العقائد، ومن عاد إلى تلك حل ماله ودمه، فسكنت الأمور) أ هـ بتلخيص جـ ١٤ ص٣٧.

٥٦ – والحنابلة كانوا فى جانب، وسائر الفقهاء والعلماء فى جانب، وقد نوهنا فى الماضى إلى شئ من ذلك، فالحنابلة ما كانوا يتبعون طريقة أبى الحسن الأشعرى، وأبى منصور الماتريدى كما نوهنا من قبل، وبقية الفقهاء كانوا يفهمون العقائد على ذلك النحو، وقد جاء ابن تيمية، وهو حنبلى النشأة والمذهب والطريقة الفقهية فى الجملة، ونصب نفسه للدفاع عن طريقة الحنابلة ونفى أنهم مجسمة أو مشبهة كالحشوية، وأنهم يتبعون الأثر فى فهم العقائد كما يتبعونها فى فهم الفروع، وبماله من مكانة يمكن للحنابلة، ويقوى سلطانهم، فغضب لذلك الفقهاء الذين كانوا يجانبونهم ويستصغرون شأنهم، وقد صاروا بهمة الشيخ وعزيمته ذوى الأمر والنهى، وإن كانوا غير رسميين، فكان ذلك سبباً آخر من أسباب إثارة الخصام، واحتدام الجدل، والالتجاء إلى الحكام.

٥٧ – وهنا نذكر أمراً لابد من ذكره، وهو أن الشيخ رحمه الله ورضى الله عنه كان فى خلقه ولسانه حدة، ويظهر أنه كان يتبرم فى بعض الأحوال باعتراضهم، وإثارتهم اللغط حول قول قاله، ورأى حرره، فكان يجرى على لسانه ألفاظ عنيفة من مثل قوله هذا من الجهل، أو هذا من عدم الفهم، وأولئك علماء لهم أسنان، ولم يكن هو فى مثل سنهم، إذ أنه فى وقت هذه الحوادث وتلك المجادلات لم يكن قد تجاوز الرابعة والأربعين، فإن ذلك كان ابتداؤه سنة ٧٠٥، وهم كانوا أسن من ذلك ومنهم من كان فى شيخوخة، فيكبر ذلك عليهم وعلى أتباعه.

ولقد نقلنا فى ماضى قولنا أن الذهبى قال فيه: «تعتريه حدة فى البحث، وغضب، وصدمة للخصوم تزرع له عداوة فى النفوس، ولولا ذلك لكان محل إجماع، فإن كبارهم خاضعون لعلومه، معترفون بأنه بحر لا ساحل له، وكنز ليس له نظير».

فهذه الحدة فى البحث أوجدت له أعداء، ولسنا نقول مقالة الذهبى كما نوهنا أنه لولا هذه الحدة لكان محل إجماع، بل نقول إن هذه الحدة لم توجد الخلاف، بل الخلاف بينه وبين غيره كان أمراً لابد منه، وحسدهم له فيما أحسب كان أمراً لابد منه، ولكن الذى اختصت الحدة بإيجاده، وكانت العامل الوحيد فى ظهوره هو العداوة الظاهرة، وإرادة الأذى من غير حريجة مانعة، فقد يكون لهم من دينهم ما يمنعهم من إيذائه أو تعرضه للأذى، وإن أكل الحسد قلوبهم، ولكن إن بادرهم بالقول العنيف سهلت عليهم الرغبة فى الإيذاء، لأن قانون الدفاع عن النفس يسوغه، وينتقل الأمر من جدل وخلاف إلى خصومة يكيدون فيها، وينتصرون لأنفسهم التى جرحها بقوله.

المحنة الأولى

٥٨ – اشتدت العداوة إذن بين جمع من العلماء وتقى الدين رضى الله عنه، وعمدوا إلى الكيد له، وحاولوا إثارة الفتن حوله، ولكن كان يحميه منهم أمران: (أولهما) أن الولاة حسنوا الرأى فيه يعرفون فيه الإخلاص والدين والعلم الغزير، وإن لم يكونوا من العلم بحيث يعرفون مكانه فى العلم ومكان غيره، والحق فى المسائل التى اختلفوا فيها، ومنشأ الخلاف فإن ذلك أمر فوق طاقتهم وقدرتهم، فقد كانوا جنوداً من الترك وصلوا إلى ما وصلوا اليه بجنديتهم لا بثقافتهم.

(ثانى الأمرين) منزلته عند العامة فى الشام، فإن منزلته فوق المنال، وإن حاولوا النيل منه تعرضوا للفتن، ولو كان ميل الولاة مع خصومه ما استطاعوا أن ينصروهم لمنزلته عند العامة، ولخشية الفتن، وأقصى ما تصل إليه أيدى خصومه هو بعض أتباعه.

٥٩ – ولكن إن تحول الولاة عن نصرته، وكانت المخاصمة فى غير الشام قد ينالون منه، وقد يصلون إلى غرضهم فيه، وقد يبلغ الكيد أقصى مداه، وقد اتجه الأمر بينه وبينهم إلى ذلك النحو، فإن السلطان الناصر الذى كانت له المنزلة عنده وكان نوابه يكبرونه لإكباره، قد أخذ سلطانه يضعف فى مصر وأخذ القواد يخرجون عليه، وأخذ أمره يهون.

فأخذ الولاة فى مصر حينئذ يستمعون إلى المقالة فيه، وخصوصاً أنه لم يكن قريبا منهم يرون فيه ما يجذبهم إليه، ويبعد قالة السوء عنه، وقد طلب إلى مصر على أثر مجلس عقد للمناظرة بينه وبين مخالفيه فى الشام، وانتهى المجلس بإقرار عقيدته، والنزول على فكرته[1]، وكان الطلب بكتاب جاء فيه «إنا كنا سمعنا بعقد مجلس للشيخ تقى الدين بن تيمية وقد بلغنا ما عقد له من المجالس، وأنه على مذهب السلف، وإنما أردنا بذلك براءة ساحته مما نسب إليه». ثم جاء كتاب آخر طلب إليه أن يتوجه على البريد إلى مصر، والشيخ رضى الله عنه كعادته يواجه الأمور، ولايتردد فى مواجهتها، وإنه الشجاع فى الرأى والميدان معاً، فما تلكأ عن الذهاب، ولكن نائب السلطنة يعلم ما يبيت له فى مصر، وأنه فى الشام فى عزة من أتباعه وأنصاره، ومكانته عند الوالى، ولذلك أشار عليه بألا

(١) قد نشير إلى المجالس عند الكلام فى آرائه بعون الله تعالى.

يذهب إلى مصر، وقال أنا أكاتب السلطان فى ذلك وأصلح القضايا، ولكنه رضى الله عنه يأبى، وليس ذلك عن جهل بما يدبر له، فهو الحصيف الأريب الذى يعلم ما وراء الأمور من ظاهرها، ولكنه علم أن ذهابه إلى مصر فيه نفع للعامة، وفيه نشر لآرائه، وهى فى رأيه آراء السلف الصالح فى ربوع الديار المصرية، وإنه صاحب فكرة يدعو إليها كلما مست الحاجة إلى ذلك، وإذا كانت مصر ليس فيها أتباع له، فعليه أن يوجد الأتباع، وإن كان الاضطهاد يلاحقه فله فى الرسول أسوة حسنة، فقد لقى من الاضطهاد فى دعوته ما يسهل على الداعى إلى الخير المقتدى به كل أذى، وإذا كان فى الشام نال التكريم، فلينل فى مصر نقيضه، وليكن هذا زكاة ذلك، وفوق هذا وذاك هو العالم الثبت الذى يحس بقوة حجته، وأنه سينال بعون الله الكرامة لا المهانة، ولذلك أجاب الوالى إجابة المطمئن الواثق بقوله: إن فى ذهابه مصلحة كبيرة ومصالح كثيرة[1]. وتجمعت الجموع لوداعه، فودعته هالعة باكية، وودعها واثقاً مطمئناً راجياً.

٦٠ – سار الشيخ إلى مصر وكان ذلك سنة ٧٠٥، وحيثما حل كان نوراً وهداية، فعندما مر بغزة عقد فى جامعها مجلساً كبيراً، وألقى درساً من دروسه الحكيمة، فتعلقت به واستمر يغذ السير معتمداً على الله العزيز العليم، حتى دخل مصر، ووصل إلى القاهرة، وقد دخلها مستعيناً بربه معتزماً نشر المعرفة والنور فيها.

وقد كان خصومه يعدون العدة لاستقباله، وقد أعدوها، وأحكموا تدبيرها، فقد التقوا به فى مجلس عقد بالقلعة، اجتمع فيه القضاة وأكابر الدولة، وأراد أن يتكلم، فلم يمكنوه لما يعرفون من قوة بيانه، وموقع كلامه، وجابهوه بالاتهام، وتولى الادعاء عليه زين الدين بن مخلوف قاضى المالكية، فادعى عليه أنه يقول إن الله فوق العرش حقيقة، وأن الله يتكلم بحرف وصوت، فأخذ الشيخ فى حمد الله والثناء عليه، فقيل له: أجب ولا تخطب، فعلم أنها المحاكمة، لا المجادلة، فقال: من الحاكم فىّ، فقيل له القاضى المالكى، فقال له الشيخ:كيف تحكم فىّ، وأنت خصمى، فغضب غضباً شديداً وانزعج، وحبس الشيخ رحمه الله، وآل أمره رضى الله عنه إلى الحبس المعروف بالجب وشاركه فى محبسه أخواه شرف الدين وزين الدين.

---

(١) ابن كثير جـ ١٤ ص ٣٨.

٦١ – كان الشيخ على الحق فى امتناعه عن التحاكم إلى زين الدين بن مخلوف قاضى المالكية، لأن زين الدين هذا كانت فيه قسوة فى أحكامه، وخصوصاً على العلماء الذين يخالفون بآرائهم وتفكيرهم ما عليه العامة وما عليه الفقهاء، فقد حوكم بين يديه سنة ٧٠١ بعض كبار العلماء اتهم بتنقيصه للشريعة واستهزائه بالآيات المحكمات ومعارضة المشتبهات بعضها ببعض، فحكم عليه بالإعدام، ومع أنه كان له فضل ظاهر، وفضيلة واضحة، ورأى العلماء فيه فى الجملة جيد، حتى أنه لما استغاث بابن دقيق العيد، وقد كان شيخ علماء الحديث فى عصره وقال له ما تعرف منى؟ قال: أعرف منك الفضيلة، ولكن حكمك إلى القاضى زين الدين، ولم تشفع تلك الشهادة، بل لم تخفف الحكم بالإعدام، ومن الغريب أن القاضى المالكى مكث فى القضاء ثلاثاً وثلاثين سنة من سنة ٦٨٥ إلى سنة ٧١٨.

فهل كانت حصافة وأرب من الشيخ ألا يحكم فيه ذلك القاضى الذى يقضى بالإعدام عند الاشتباه فى أمر العلماء وفتاويهم؟ لعله لاحظ ذلك، ثم التناقض بينهما فإنه لاشك أن الفكرين متناقضان تمام التناقض. فكر ابن تيمية وفكر ذلك القاضى المالكى، ذلك أن ابن تيمية منطلق محلق فى سماء الكتاب والسنة وما عليه السلف الصالح فى نظره سواء أخالف فى ذلك ما عليه الناس أم وافقهم، فهو يعمل على تغيير ما عليه أوضاع الناس إن لم يمت بنسب إلى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وما كان عليه سلف الأمة، فهو ليس عبداً للمألوف، ولكنه حاكم بحكم الله عليه، وذلك القاضى المالكى متقيد بما قرره أبوالحسن الأشعرى معتبراً ما عداه زيفاً بيناً، وضلالا مبيناً، فهو خصم بمقتضى التفكير والمنهاج لابن تيمية، فما كان من المعقول أن يحتكم إليه فى أمره، وخصوصاً أن النظر فى هذه الخصومة هو نظر فى حجج وبراهين لا فى شهادات وبينات قضائية، فكيف يقضى فى براهين ابن تيمية من يضع نفسه وفكره وعقله فى إطار المذهب الأشعرى لا يعدوه.

وفوق ذلك فإنه قد عاجله بالاتهام، وليس من المعقول أن يتهم الشخص ويقضى، إنهما عملان متباينان، فالمتهِم يسرد الأدلة الموجبة للعقاب، وعلى المتهَم أن يقيم الأدلة النافية المسوغة للرأى والفكر، والقاضى يقضى فى الدليلين، وزين الدين المالكى تولى الاتهام، ومنع المتهم من أن يدلى بحجته فصار بذلك خصما لا قاضياً، وأخذها عليه تقى الدين، فرده عن القضاء وكان حقا على ذلك القاضى أن يكل الأمر إلى غيره، يكله إلى

قاض لم يسارع بالخصومة؛ ويعاجل بالتهمة،وكما سارع بالاتهام سارع أيضا إلى أمر آخر، وهو زج ذلك العالم الجليل الذى جعل لذلك القاضى المالكى ذكراً فى الوجود؛ لأنه ذكر معه مخالفاً معادياً.

٦٢- نزل الشيخ في السجن فى رمضان سنة ٧٠٥؛ وأهل الشام فى ألم، بسبب ما نال الشيخ فى مصر، ولقد امتد الأذى إلى الحنابلة الذين ينتمى إليهم ذلك الإمام الجليل، ولقد حكى الاذى الذى نالهم ابن كثير فقال: «وحصل للحنابلة بالديار المصرية إهانة عظيمة كثيرة، ومن ذلك أن قاضيهم كان قليل العلم مزجى البضاعة، فلذلك نال أصحابه ما نالهم، وصارت حالهم[1]» ولسنا ندرى أكان جهل قاضى الحنابلة هو السبب الأصلى فيما نالهم، أم أن السبب هو ما كان بين ابن تيمية والقضاة الثلاثة الذين كان يمثل رأيهم القاضى المالكى ولم يستطع ذلك القاضى المزجى البضاعة أن يدافع عنهم؛ ويجعل لهم شوكة كما لغيرهم من أتباع المذاهب الأخرى؟ الظاهر هو ذلك، والدليل عليه من الاقتران الزمنى بين حبس تقى الدين، وبين أذى الحنابلة فى مصر، وأذى الأتباع والأنصار فى الشام.

٦٣ – مكث الإمام فى غيابة الجب سنة، وفى نهايتها فى ليلة الفطر تحركت ضمائر لإخراج الشيخ، فجمع الأمير سلار حاكم القاهرة القضاة الثلاثة الحنفى والمالكى والشافعى، وبعض الفقهاء؛ وتكلم معهم فى إخراج الشيخ من السجن، وإطلاق حريته، وإن ذلك الأمير قد وجد فى بقاء ذلك الإمام الجليل سجيناً مالا يتفق مع العدل والدين والخلق، وهو الذى قاد الجموع، وحرك الجيوش، وتقدم للموت؛ وكان روح المقاومة العنيفة التى انتهت بانتصار أهل الشام ومصر على الجيوش، ولكن القضاة والفقهاء لم يكن فى نفوسهم من الدوافع لإخراجه ما وجد ذلك الأمير؛ ومع ذلك لم يقاوموا، لأن الذين على شاكلتهم يعملون على إرضاء الأمراء، أوعلى الأقل لا يغاضبونهم، لذلك قال بعضهم أنه يوافق على إخراج الشيخ من السجن، واشترط شروطاً، منها أن يتعهد الشيخ بالرجوع عن بعض ما أعلن من العقيدة، فوافق المجتمعون على ذلك وأرسلوا إليه ليحضر ويكلموه، فامتنع رضى الله عنه لأنه علم أنهم ليسوا طلاب حجة حتى يقتنعوا، وهم يريدون أن يفرضوا عليه ما لم يره، وتكررت الرسل إليه ست مرات، فصمم على عدم الحضور إليهم، ولم يلتفت إلى دعوتهم، فتفرقوا وبقى السجيْن فى سجنه، وقال ابن كثير فى شأنهم بعد ذلك «تفرقوا غير مأجورين».

---

(١) تاريخ ابن كثير الجزء الرابع عشر ص ٣٨.

لقد كلفوا الشيخ شططاً أن يرجع عن رأيه بغير بينة، وأن يعلن غير ما يعتقد، وهو يرى أنه الإيمان الصحيح والإسلام الحق، وكأنهم خيروه بين السجن الدائم وأن يغير عقيدته وإيمانه، فقال لهم مقالة يوسف عليه الصلاة والسلام: «السجن أحب إلى مما يدعوننى إليه».

٦٤ – وفى الوقت الذى قضاه ابن تيمية فى السجن فى مصر التى لاتعلم فضله، ومكانته من العلم، ولعلها لم تعلم عمله فى النصر الذى نالت مصر فخره، فى هذا الوقت كانت الشام فى ألم مما نال عالمها الأول، وفخرها، الذى كان فى الشدة ملاذها وأمنها، لا يختلف فى هذا الشعور الأمير عن السوقة، حتى أن الشيخ يرسل إلى بعض قرابته كتاباً من السجن، فيبلغ الأمير أمر ذلك الكتاب، فيرسل نائب السلطنة فى طلبه، فيقرؤه على الناس، ويثنى على الشيخ، ويذكر علمه وفضله، وزهده وديانته وشجاعته، يقول: ما رأيت مثله، ولا أشجع منه، وقد جاء فى ذلك الكتاب ما نصه «أنه لم يقبل شيئاً من الكسوة السلطانية ولا الإدرار السلطانى ولا تدنس بشئ من ذلك» فزاد ذلك قدره.

ففى الشام سيرة عطرة وشكر وثناء، وفى مصر سجن وأذى، ذلك لأن الشام رأت فضله وغايته، ورأت علمه وأدركته، أما مصر فما كانت تعلم مكانته ولا شجاعته، وإن علمه الخاصة، فإنهم يخفونه عن العامة، لأن الخاصة من الفقهاء والمحدثين ما كانوا يشاركونه فى الرأى والمنهاج، وقد ضاقت صدورهم حرجاً بما يدعو إليه. والأمراء، وإن علموا بعض فضله كانوا يرضون العامة بمشاركة العلماء فى إيذائه، أو بالأحرى فى إغضائهم عن إيذائه وعدم العمل على نصرته.

٦٥ – ولعل أنباء الشام وآلام أهله هى التى كانت تجعل أمراء مصر يفكرون فى أمره الفينة بعد الأخرى، حتى إذا ما حاولوا دفع الأذى عنه حال العلماء بما يشترطون عليه وعدم قبول الشيخ ما يشترطون دون ذلك.

وقد حاول نائب السلطان فى القاهرة، وهو سلار أيضاً أن يوفق بين الشيخ والعلماء فأحضر أخوى الشيخ اللذين صحباه فى السجن للمناقشة بعد أن امتنع الشيخ، فأخذ القاضى المالكى ابن مخلوف يناقش أحدهما وهو شرف الدين، وامتد الجدل بينهما، ويقول ابن كثير: «ظهر شرف الدين بالحجة على القاضى المالكى بالنقل والدليل والمعرفة، وخطأه فى مواضع ادعى فيها دعاوى باطلة، وكان كلام فى مسألة العرش، ومسألة الكلام، ومسألة النزول[1]».

---

(١) ابن كثير الجزء الرابع عشر ص ٤٣.

وبعد المناقشة أعيدا إلى السجن مع أخيهما، ولا عجب فى أن يتغلبا على القاضى المالكى، لأنهما من تلك الدوحة العظيمة آل تيمية التى توارثت العلم فرعا عن أصل، وخلفاً عن السلف، وهما صنوا تقى الدين، وأعلم الناس بطريقته ومنهاجه وأوثق الناس علماً برأيه وفكره وطرائق قوله رضى الله عنهم جميعاً.

٦٦ – كانت المناقشة مع أخويه، وهو رابض فى محبسه لايريم، ولا يخرج إلى المناقشة إن دعى إليها، لأنه لا يناقش حيث الإرهاب، وفى مجالس لا يرى فيها كرامته مصونة، وهو الحر الكريم، ولأنه منع القول فى حضرة أولئك القضاة والفقهاء فلم ينتصر، ولأنه رأى أولئك المناقشين ليسوا طلاب حق تقنعهم الحجة الواضحة، بل هم متعصبون، لا تزيدهم الحجة إلا شدة وحدة، وهم المتحكمون فى أمره، وقولهم لا مرد له أو على الأقل لايجد من يكفهم.

استمرت الحال كذلك إلى أن جاء أمير عربى اسمه عيسى بن مهنا، كان يقدر الشيخ ويعرف فضله، لأنه شامى، وذهب إلى السجن بعد استئذان أولى الأمر وأقسم على الشيخ ليخرجن، وليذهبن إلى دار نائب السلطنة (سلار) فخرج الشيخ من السجن فى ٢٣ من ربيع الأول سنة ٧٠٧ بعد أن مكث فى السجن نحو ثمانية عشر شهراً، كان فيها كالمهند المغمود فى غمده.

خرج إلى دار نائب السلطنة، وأرسل إلى الشيوخ ليناقشوه عزيزاً مكرماً غير ممنوع من قول، وغير مهدد بحكم، وما اجتمعوا للمناظرة إلا أن قر الشيخ واطمأن فما كانت المناظرة الحقيقية إلا بعد يومين من خروج الشيخ رضى الله عنه وقبلها كانت بحوث صغيرة، حضر الفقهاء ليجادلوه، وامتنع القضاة عن الحضور، لأنهم لايريدون أن يجادلوه، بل يريدون أن يحكموا فى أمره، وكأنها قضية خصومة تنظر، وجهلوا أنه دين يقرر بالبينات من السنة والكتاب، وليس لأحد سلطان فيه إلا بمقدار ما يؤيد قوله من كتاب وسنة وعقل ممحص، وقد تناقشوا وبهرهم الشيخ ببيانه وحجته، وبلاغ أدلته، وروحه الدينى المستقيم.

اعتذر القضاة عن الحضور بأعذار، بعضهم بالمرض، وبعضهم بغيره، ويقول ابن كثير أن لهم عذراً آخر، وهو معرفتهم بما عليه ابن تيمية من العلوم، وماعنده من أدلة،

وأنهم لا يطيقون مغالبته بالأدلة، ومهما يكن مطوى هذه الأعذار فقد قبلها نائب السلطنة، ولم يكلفهم مالا يطيقون.

درس الشيخ بمصر

٦٧ - أصبح الشيخ طليقاً، فقد فتح له باب السجن عربى حر، فقبل الشيخ الحرية من حر مثله، ولم يقبلها من الذين كبلوا أنفسهم وفكرهم بقيود حبستهم عن إدراك الشريعة على وجهها الصحيح؛ وبعد هذه الحرية التى سر لها أهل الشام، وتناشد بعض شعرائه الشعر سروراً بها وارتياحاً لها؛ كان أمام الشيخ إما أن يرجع إلى الشام موطن كرامته وعزته، وأهله هم الذين شاركهم فى سرائهم وضرائهم، وإما أن يبقى فى القاهرة فيبث تعاليمه التى حال السجن بينها وبينه، والتى كان يرجو بنشرها بين الناس مصالح كثيرة.

وقد اختار حسام الدين بن عيسى بن مهنا الذى فك إساره برضا نائب السلطنة أن يعود معه إلى دمشق إيثاراً للعافية، وليتمم ما بدأ بها؛ واختار البقاء فى مصر نائب السلطنة؛ ليرى الناس فضله وعلمه، وينتفعوا به، ويتخرجوا عليه كما كان أهل الشام.

ولعل ذلك الأمر الثانى صادف رغبة الشيخ، فإنه يريد النفع، وبث تفكيره، وهو قد اختار من قبل أن يكون مكان المناقشة فى مصر لأنه يرجو مصالح كثيرة وأى مصلحة يرجوها ذلك العالم الجليل غير هداية الناس وإرشادهم، ولكن الأفكار فى مصر لم تكن مهيأة لقبول كلامه صلاحيتها فى الشام، لأن بلاءه معهم ومشاركته لهم فى السراء والضراء، وكونه كان مطمأنهم الذى يطمئنون إليه، كل هذا هيأ الأفكار لقبول دعوته، وتلقى هدايته، أما أهل مصر فهم الذين لم يعرفوا مواهب الشيخ ولم يختبروها، وقد سبق الشيوخ إليهم بذكره بغير ما يهيئ العقول لتلقى قوله بالقبول، ولذلك لم يتلقوا قوله بالسهولة التى تلقاها أهل الشام، وخصوصاً أن الشيوخ يتربصون به ويرصدون له المراصد.

ولكن الشيخ تقدم جريئاً كعادته، داعياً هادياً مرشداً، ولم يكن له مكان خاص يلقى فيه دروسه بانتظام كما كان الشأن، بل كانت دروسه منثورة فى المساجد، وعلى المنابر، يفسر فيها بعض آى من القرآن ويعظ فيها وعظا ينتفع به العامة، ولاتجفوه آذان الخاصة.

وأما بيان آرائه الخاصة فى المشتبهات، والتى تقوم حولها المناظرات، فقد كان

رحمه الله يتولاها فى المدارس الخاصة كالمدرسة الصالحية بالقاهرة، فقد عقد فيها ثلاثة مجالس للمناظرة كان الشيخ رضى الله عنه يبين فيها آراءه بحجتها نيرة بينة فيقبلها من يقبلها، ويردها من يردها.

٦٨ - بقى الشيخ نحو ستة أشهر أو تزيد يدعو الناس، ويعظهم، والمساجد تكتظ بالناس عند سماع موعظته، حتى نفع الله به خلقاً كبيراً ورأوا فيه رجلا خالصاً فى قلبه وعقله لله رب العالمين.

وقبل أن نخوض فيما آل إليه أمره بعد هذه الأشهر الستة نسجل هنا أمرين: (أحدهما) أن الشيخ عند خروجه من السجن صفح عن كل من آذوه، وسجل ذلك فى خطاب أرسله إلى دمشق، وكذلك شأن العالم الجليل الواسع العقل، الكبير القلب، وقد سجل ذلك الصفح فى كتاب أرسله إلى دمشق، جاء فيه: «تعلمون رضى الله عنكم أنى لا أحب أن يؤذى أحد من عموم المسلمين فضلا عن أصحابنا بشئ أصلا لا ظاهراً ولا باطناً، ولا عندى عتب على أحد منهم، ولا لوم أصلا، بل لهم عندى من الكرامة والإجلال والمحبة والتعظيم أضعاف ما كان، كل بحسبه، ولايخلو الرجل إما أن يكون مجتهداً، أو مخطئاً، أو مذنباً، فالأول مأجور مشكور، والثانى مع أجره على الاجتهاد معفو عنه؛ والثالث فالله يغفر لنا وله، ولسائر المؤمنين» ويقول فى هذا الكتاب أيضاً:

«لا أحب أن ينتصر من أحد بسبب كذبه على، أو ظلمه أوعدوانه، فإنى قد أحللت كل مسلم، وأنا أحب الخير لكل المسلمين، وأريد لكل مؤمن من الخير ما أريده لنفسى، والذين كذبوا وظلموا هم فى حل من جهتى».

(الأمر الثانى) الذى نريد أن نسجله فى هذا المقام هو رفقه بأمه؛ ومحاولته؛ إدخال السرور فى نفسها والإحسان إليها، فإنه لما اختار الإقامة فى مصر بعد أن خرج من السجن علم أن ذلك ربما لا يرضى أمه، لأنها تريد أن تكتحل عينها برؤيته، فكتب إليها الكتاب التالى:

من أحمد بن تيمية إلى الوالدة السعيدة أقر الله عينيها بنعمه، وأسبغ عليها جزيل كرمه، وجعلها من إمائه وخدمه.

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

إنا نحمد إليكم الله الذى لا إله إلا هو، وهو للحمد أهل، وهو على كل شئ قدير، ونسأله أن يصلى على خاتم النبيين وإمام المتقين، محمد عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله، وسلم تسليماً.

كتابى إليكم عن نعم من الله عظيمة، ومنن كريمة، وآلاء جسيمة، ونشكر الله عليها، ونسأله المزيد من فضله، ونعم الله كلما جاءت فى نمو وازدياد، وأياديه جلت عن التعداد.

وتعلمون أن مقامنا الساعة فى البلاد إنما هو لأمور ضرورية متى أهملناها فسد علينا أمر الدين والدنيا، ولسنا والله مختارين للبعد عنكم، ولو حملتنا الطيور لسرنا إليكم، ولكن الغائب عذره معه، وأنتم لو اطلعتم على باطن الأمور، فإنكم ولله الحمد ما تختارون الساعة إلا ذلك، ولم نعزم على المقام والاستيطان شهراً واحداً، بل كل يوم نستخير الله لنا ولكم، وادعوا لنا بالخيرة، فنسأل الله العظيم أن يخير لنا وللمسلمين ما فيه خيرة وعافية».

«وقد فتح الله من أبواب الخير والرحمة، والهداية والبركة مالم يكن يخطر بالبال، ولايدور فى الخيال، ونحن فى كل وقت مهمومون بالسفر مستخيرون الله سبحانه وتعالى، فلا يظن الظان أنا نؤثر على قربكم شيئاً من أمور الدنيا قط، بل لا نؤثر من أمور الدين ما يكون قربكم أرجح منه، ولكن ثم أمور كبار نخاف الضرر الخاص والعام من إهمالها، والشاهد يرى مالا يرى الغائب».

«والمطلوب كثرة الدعاء بالخيرة، فإن الله يعلم ولانعلم، ويقدر ولانقدر، وهو علام الغيوب، وقال النبى ﷺ: «من سعادة ابن آدم استخارته الله، ورضاه بما يقسم الله له، ومن شقاوة ابن آدم ترك استخارته الله، وسخطه بما يقسم الله له.. والتاجر يكون مسافراً، فيخاف ضياع ماله، فيحتاج أن يقيم حتى يستوفيه، وما نحن فيه أمر يجل عن الوصف ولا حول ولاقوة الا بالله».

«والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته كثيراً، كثيراً، وعلى سائر من فى البيت من الكبار والصغار، والأهل والأصحاب واحداً واحداً والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً».

٦٩ – هذا كتابه رضى الله عنه لأمه، وهو يفيض رفقاً وعطفاً، وقد بدت فيه آيات بلاغته، فهو يسهل فى تعبيره ليكون مقبولا مفهوماً؛ من غير أن ينزل عن مقامه العلمى فى التفكير.

وقد استرعى نظرنا في هذا الكتاب عبارتان (إحداهما) قوله «ولم نعزم الاستيطان شهراً واحداً».. فهذه العبارة تدل على أنه وإن كان قد اختار القرار في القاهرة بعد خروجه من السجن، لم يكن اختيار إقامة دائمة، بل كان على نية العودة إلى الشام وهو الوطن والأهل والأصحاب، والمكان الذى انبعث منه دعوته وهدايته.

(الثانية) قوله: «ثم أمور كبار نخاف الضرر الخاص والعام من إهمالها» فما هى هذه الأمور الكبار التى يخاف الضرر الخاص والعام من إهمالها؟ لاشك أن هذه الأمور هى أمور الدين، وبيانه للناس، ونشر حقائقه، كما جاء بها النبى ﷺ، وكما فهمها فى نظرة السلف الصالح، الذين أدركوا التنزيل، وفهموا غايته ومعناه؛ هذه الأمور التى يضر إهمالها العام والخاص، أما ضرره العام فإنه ضلال الناس، وأما الضرر الخاص فهو تبعة العالم بأمر إذا لم يبينه للناس؛ ثم هناك ضرر خاص أن ابن تيمية جاء إلى مصر متهما فى دينه، فكان من حق نفسه أن يزيل الاتهام، ويخرج من مصر بريئا فى دينه غير متهم عند الخاصة وعند العامة.

ولذلك أقام ليرشد الناس ويبين لهم حقيقة دينهم، ويناظر الخاصة فى مدارسهم ومجالس الأمراء.

المحنة الثانية

٧٠- كانت إقامته مهما تطل على نية العودة إلى أهله، ولكن الله سبحانه وتعالى اختار له إقامة بالديار المصرية أطول مما كان فى حسبانه؛ وامتحاناآخر قارب الأول زماناً، وإن كان لم يقطعه عن الدراسة والفحص ولا عن التدريس والوعظ.

والسبب فى هذا الامتحان الجديد، وإن لم يكن الأخير أن ابن تيمية استمر فى دروسه للعامة، وإن لم يكن فى مواقيت منتظمة وفى مكان واحد؛ واتخذ له من شباب مصر تلاميذ يلقنهم آراءه، وقد وجد فى مصر سلطان الصوفية قوياً؛ وقد أخذوا بمذهب الوحدة؛ وهو المذهب الذى يوحد بين الموجود والوجود، بين الخالق والمخلوق، كما هو روح الفلسفة الهندية أو التصوف الهندى، وقد نادى به محيى الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨هـ فى مثل قوله:

يا خالق الأشياء فى نفسه	أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما ينتهى كونه فيك	فأنت فيه الضيق الواسع

رأى ابن تيمية الصوفية فى مصر يتنادون بهذا المذهب، وقد كان ممن تأثر بهذا الرأى ابن الفارض الشاعر المصرى المتوفى سنة ٦٣٢، رأى ذلك العالم السلفى ذلك المذهب موضع الحديث؛ وقد كان يقول بعض الصوفية أنهم إذا وصلوا إلى حال من التربية النفسية التى يتصلون فيها بالذات الإلهية يعلون عن التكليف، رأى ابن تيمية كل ذلك فانبرى لإبطاله بقوة حجته، وسلامة منطقه، وحمل على المذهب وقائليه.

وكان للصوفية سلطان عند الحكام، وقد بنى لهم من قبل صلاح الدين خانقاه، وهو مكان يتعبدون فيه وينصرفون عن الناس فيه، وبنى لهم من بعد ذلك الناصر بن قلاوون الذى كان يقدر ابن تيمية ويعرف فضله- خانقاه فى سرياقوس، سنة ٧٢٣.

فلما ذكر ابن تيمية ابن عربى وله مكانته عندهم تقدم ابن عطاء الله السكندرى صاحب الحكم بالشكوى منه إلى الأمراء، وذهب الصوفية إلى القلعة فى جموع كثيرة يشكون من ابن تيمية، ويقولون إنه يسب مشايخهم، ويضع من قدرهم عند الناس، فأمر السلطان بأن يعقد مجلس بدار العدل، وحضر إليه الشيخ رضى الله عنه، ثابت الجنان رابط الجأش مع أنه قيل له إن الناس قد جمعوا لك، فذهب يخترق الجموع، وهو يقول «حسبنا الله ونعم الوكيل» وتناقش معهم يصدع بالحجة الظاهرة، والبينات القاهرة، يفحم الخصوم، وينطق بالمفهوم من غير تعقيد ولا تلبيس وكان له النصر المبين.

٧١- تكاثر اجتماع الصوفية وشكواهم، والشيخ لاينى عن مجابهتهم، وقد وجدوا له ما يثير الناس حوله، فقد كان يقرر أنه لا يستغاث إلا بالله، حتى لا يستغاث بالنبى ﷺ وقد قيل هذا فى أحد المجالس التى تناقش فيها مع ابن عطاء الله السكندرى، فقال بعض الحاضرين، ليس فى هذا شئ، وقال قاضى القضاة إن هذا قلة أدب، ولم يستطع أن يقول: إن هذا كفر.

ضاقت الدولة ذرعاً بهذه الحالة، فقد كثرت الضجات؛ وكثرت المجادلات، ولم تجد السبيل لإسكاتها إلا أن تتجه لذلك الإمام التقى، فخيروه بين أمور ثلاثة: إما أن يسير إلى دمشق، وهى موطنه، ومكان أهله، وإما أن يذهب إلى الإسكندرية على أنه مقيد فى دمشق والإسكندرية بشروط، ولعل منها ألا يعلن معتقده، والأمر الثالث الحبس، فاختار الحبس، وأنه إذ يختار الحبس يختار تقييد الجسم فى الحركة، وقد ارتضاه عن تقييد الفكر واللسان،

فإن الحرية التى تملأ نفس العالم ليست هى حرية الانتقال من مكان إلى مكان، إنما هى حرية الفكر وجولاته ونشر تفكيره وآرائه، وإن الحر حقاً وصدقاً هو الذى يفهم حرية رأيه وفكره قبل أن يفهم حرية جسمه.

اختار الشيخ الحبس، ولكن تلاميذه ومريديه حملوه على أن يختار دمشق ملتزما ما شرطوا، ورجوه فى أن يقبل ذلك وألحوا عليه، فأجاب رجاءهم فركب خيل البريد فى الثامن عشر من شوال سنة ٧٠٧، وما أن غذ فى السير حتى ألحقوا به فى اليوم من رده، وقالوا أن الدولة لا ترضى إلا بالحبس، وكأنهم شعروا أنه إذا ذهب إلى دمشق؛ فإنه سيكون بين أصحابه وأتباعه؛ وعندئذ قد يرد إليهم شروطهم التى أجبروه عليها، فقد أخذت بسيف التهديد.

ولكن الذى أجبره بالحبس هو قاضى القضاة، ويظهر أن القضاة لم يجمعوا على ذلك، ولم يكن بين القضاة زين الدين بن مخلوف الذى كان يميل إلى الغلظة مع أصحاب الآراء الذين يخالفون بها ما عليه الناس، وإليك ما دار فى مجلس القضاء.

قال بعضهم: ما ترضى الدولة إلا بالحبس.

فقال قاضى القضاة: وفيه مصلحة له.

وطلب من شمس الدين التونسى المالكى أن يحكم بما ذكر أن الدولة تطلبه، وكان ذلك القاضى المالكى من طراز غير طراز زين الدين بن مخلوف.

فقال: ما ثبت عليه شئ.

فطلب هذا من نور الدين الزواوى المالكى أيضاً، فتوقف هذا أيضاً، ولم يحر جواباً.

وهنا أنقذ الشيخ الموقف وقال: أنا أمضى إلى الحبس، وأتبع ما تقتضيه المصلحة.

فقال نور الدين الزواوى: يكون فى موضع يصلح لمثله.

فقيل له: الدولة ما ترضى إلا بمسمى الحبس.

أرسل بعد هذا إلى حبس القضاة، وأذن بأن يكون عنده من يخدمه[1].

---

(١) هذه المجاوبة دونها ابن كثير فى الجزء الرابع عشر ص ٤٦، ونقلها صاحب العقود الدرية عن البرزالى ص ٢٧٠.

٧٢- من هذه المجاوبة والنتيجة التى انتهت إليها يتبين أن العلماء كانوا فى صف الشيخ، ولم يرتضوا أن يقدموا من جانبهم على أى أذى يلحقه، بل كانت ألسنتهم مرطبة بالتقدير والاعتراف بالفضل، ولم كان التغيير الغريب،؟ فمنذ ستة أشهر يخرج من جب القلعة بغير رضاهم، وفى هذه المرة يدخل الحبس بغير رضاهم ويطلبون الرفق به!!.

لاشك أن تغير الرجال فى المجلسين قد يكون له دخل؛ ولكن يجب أن نتبين أنه قد وجد عاملان آخران غيرا الرأى فيه، أو على الأقل جعلا المخالفة فى الرأى لا تنتقل إلى خصومة بل عداوة.

(أول هذين العاملين) أن ابن تيمية أدلى بحجته أمامهم وأمام الناس وهو الفصيح البليغ المبين عن فكره، وما حجته إلا آيات قرآنية وأحاديث نبوية لا يعتسف فى تأويلها، ولا يشتط فى تخريجها، بل يفسرها بالمأثور فيها، ويوجهها بعقل قوى مستقيم، وإدراك نافذ، ولا ريب أن ذلك يكون له أثره فى قلوبهم فإن لم يقبلوه لا يعادوه.

(العامل الثانى) أن المعركة فى هذه المرة كانت بينه وبين الصوفية، والصوفية على خلاف فى كثير من أقدم العصور مع الفقهاء، فإن الصوفية لهم طريق فى التهذيب والتربية غير ما يقوله الفقهاء الذين يقررون فقه الكتاب والسنة وما استنبطه العلماء قديماً؛ وما خرجوا عليه من أحكام الحوادث والعصور، ثم إن الفريقين يتنازعان السلطان على العامة، وكل يريد أن يكون العامة تحت سيطرته الفردية وحده.

فلما اصطدم ابن تيمية بالصوفية ما كان من المعقول أن ينصروهم عليه فكان ذلك الحكم الرفيق، بل كان ذلك التوقف عن الحكم، حتى إذا حكم الفقيه العظيم على نفسه، لكيلا يحرجهم أمام رجال الدولة طلبوا الرفق فى المحبس.

٧٣- لم يكن ذلك المحبس حبساً بمعناه الحقيقى، بل كان إقامة مقيدة، فقد كان طلاب العلم منه يغدون ويروحون ويستفتى من الأمراء والأعيان، ولم يلبث إلا قليلا، حتى خرج من محبسه بقرار من مجلس للفقهاء والقضاة عقد بالمدرسة الصالحية، وأكب الناس على الاجتماع به ليلا ونهاراً؛ يبث فيهم تفكيره وآراءه ويفتى من يستفتيه، ونرى من هذا أنه لم ينزل به فى هذه المرة محنة، بل لعل المحبس الرفيق الذى نزل فيه كان فيه صيانة من غوغاء الصوفية الذين كانوا يتربصون به الدوائر، يدسون عليه من يرميه رمية طائشة فتصيبه وسط

الجموع الحاشدة التى تلتف حوله؛ ولعل هذا هو الذى أشار إليه قاضى القضاة ابن جماعة عندما قال: إن الحبس فيه مصلحة له.

ومن هذا نعلم أن خصومته فى مصر قد انفرد بها فى ذلك الوقت الصوفية الذين كانوا يتبعون آراء ابن عربى، والشيخ يبطلها، وينال من قائلها، وما كانت هذه إلا المعركة الأولى، وقد انهزم فيها الصوفية، وصان الله الشيخ وحفظه.

٧٤- وقد وقعت المعركة الثانية عندما عزل السلطان الناصر بن قلاوون نفسه وتولى الملك المظفر بيبرس الجاشنكير؛ وكان شيخه نصر المنبجى الذى كان من أتباع ابن عربى فى آرائه ومنحاه الصوفى، وكانت هذه المعركة أشد من الأولى؛ لأن السلطان يناصر الخصوم علنا، ولأن ابن تيمية ينظر إليه على أنه من أنصار الناصر، ودبر السلطان وشيخه الأمر بعد تبادل الرأى، ووجدا أن أنجح السبل للتخلص من الشيخ أن ينفى من القاهرة إلى الإسكندرية، فإنه قد صار له فى القاهرة أتباع يحمونه، والفقهاء فيها يناصرونه؛ أما الإسكندرية فليس له فيها ولى ولا نصير؛ وقد رجوا أن يقتل غيلة فيها ليتخلصوا منه بأيسر كلفة.

سافر إلى الإسكندرية، ويظهر أن أخباره قد سبقت إليها، وعندما وصل إليها أخذ يلقى دروسه فيها، ويعظ الناس بها، فهو حيثما حل كان النور الهادى، والسراج المنير؛ فالتف الناس حوله، وأحبوه وانتفعوا به.

وقد كان سفره إلى الإسكندرية سنة ٧٠٩، الليلة الأخيرة من شهر صفر، ومكث بها نحو سبعة أشهر، أى إلى الوقت الذى عاد الأمر فيه إلى الناصر بن قلاوون.

وقد جاء تفصيل أعمال الشيخ فى الإسكندرية فى كتاب كتبه أخوه شرف الدين منها إلى أخيه بدر الدين بالشام، وهذا بعض ما جاء فيه «إن الأخ الكريم قد نزل بالثغر المحروس، على نية الرباط، فإن أعداء الله قصدوا بذلك أموراً يكيدونه بها، ويكيدون الإسلام وأهله، وكانت تلك كرامة فى حقنا، وظنوا أن ذلك يؤدى إلى هلاك الشيخ، فانقلبت عليهم مقاصدهم الخبيثة وانعكست من كل الوجوه، وأصبحوا وأمسوا، وما زالوا عند الله وعند الناس سود الوجوه، يتقطعون حسرات وندما على ما فعلوا، وانقلب أهل الثغر أجمعون إلى الأخ مقبلين عليه مكرمين له، وفى كل وقت ينشر من كتاب الله، وسنة رسوله ما تقر به أعين المؤمنين، وذلك شجى فى حلوق الأعداء، واتفق أنه وجد بالإسكندرية إبليس قد باض فيها

وفرخ، وأضل بها فرق السبعينية[1] والعربية، فمزق الله بقدومه شملهم، وشتت جموعهم شذر مذر، وهتك أستارهم وفضحهم واستتاب جماعات كثيرة منهم، وتوب رئيساً من رؤسائهم، واستقر عند عامة المؤمنين وخواصهم من أمير وقاض وفقيه ومفت وشيخ وجماعات المجتهدين، إلا من شذ من الأغمار الجهال مع الذلة والصغار- محبة الشيخ وتعظيمه وقبول كلامه والرجوع إلى أمره ونهيه، فعلت كلمة الله بها على أعداء الله ورسوله، ولعنوا سرا وجهرا، وباطناً وظاهراً في مجامع الناس بأسمائهم الخاصة بهم وصار ذلك عن نصر المنبجي المقيم المعد، ونزل به الخوف والذل مالا يعبر عنه»[2].

٧٥- وترى من هذا أن ذلك العالم حيثما حل كان مصدر الهداية،لقد حارت الصوفية الاتحادية التي تقول بالوحدة بين الموجد والموجود- في القاهرة، ولم ينل خصومه منالا منه في القاهرة فنفوه إلى الإسكندرية حيث كان لهذا المذهب فيه قوة وأنصار راجين أن ينالوه بالأذى فيها فيكون الأذى من الرعية لا من الراعي، ولكنه هاجم المذهب فيها، ووجد الذئب فيها، فما زال حتى طرده منها، واتبعه الناس بها؛ وأخذ المنبجي يحرق الأرم[3] إذ أراد أن يصطاد الشيخ هناك، فاصطاد هو المذهب وأنصاره، وأصابه بسهم مميت؛ أو على الأقل أضعف حركته؛ وهكذا أدت الرحلة إلى خير لا شر فيه؛ وحيثما حل الراعي إلى الخير، وجد الميدان فسيحاً لإرشاده وهدايته وإصلاحه.

وقد أتى ذلك الإصلاح مع أن المقام لم يطل، إذ قد عاد الشيخ من بعد نحو سبعة أشهر معززاً مكرماً؛ كما هو الشأن حيثما حل، وأين ذهب.

---

(١) نسبة لابن سبعين، وهو ابن السبعين المرسي، عاش في القرن السابع الهجري وتوفي بمكة سنة ٦٦٠ وهو فيلسوف صوفي كان بينه وبين فردريك الثاني مجاوبات، وقد جاء فيها في التفرقة بين الفلسفة والتصوف قوله: «إن الفلاسفة الأقدمين رأوا أن الغاية المثلى هي التشبه بالله بينما الصوفية يدأبون على الفناء في الله، وذلك بأن يكون الصوفي قابلا لأن يدع المنن الإلهية تغمره وتفيض عليه وأن يمحوه انفعالات الحواس ويظهر مشاعر الروح» (العقيدة والشريعة ص ١٣٩).

والعربية نسبة لابن عربي وهو الفيلسوف المتصوف المعروف، وقد نوهنا إلى بعض قوله.

(٢) راجع ابن كثير الجزء الرابع عشر ص ٥٠ والكتاب كله في العقود الدرية نقلا عن البرازالي ص ٢٧٤، وبين النصين خلاف قليل في بعض الألفاظ.

(٣) يحرق الأرم: مثل يضرب لمن يحترق غيظا.

عودة الشيخ إلى درسه فى القاهرة

٧٦- عاد الناصر بن قلاوون صديق الشيخ إلى حكم مصر والشام، وانتصر على خصمه الذى حمله على الاعتزال، فجاء إلى القاهرة، وجلس على عرشها، فى يوم عيد الفطر ٧٠٩، وما أن استقر به المقام؛ حتى فكر فى ابن تيمية ليعيده إلى القاهرة، فوجه إليه فى اليوم التالى أى اليوم الثانى من شهر شوال من يحضره، فحضر رضى الله عنه فى اليوم الثامن من ذلك الشهر المبرور.

جاء الشيخ إلى القاهرة وسكن بالقرب من مشهد الإمام الحسين؛ وأخذ يلقى دروسه، ويدون آراءه؛ ويكاتب السائلين والمستفتين، غير عابئ بأى أمر سوى حق العلم عليه؛ وحق الدين الذى آلت إمامته إليه.

وقد جاء إليه الذين خاضوا فى شأنه يعتذرون إليه، فأحلهم من تبعاتهم، وقال لهم تلك المقالة الرائعة: «كل مَنْ آذانى فهو فى حل من جهتى».

٧٧- ولا نريد أن نترك الشيخ مع تلاميذه ومريديه، وفى وعظه وتدريسه من غير أن نشير إلى أمرين جديرين بالنظر والاعتبار يدلان على شجاعة الشيخ، وخلقه الكريم.

(أولهما) أن أهل الذمة كان لهم شعار خاص بهم، وعمائمهم عمائم مصبغة، وقد بذلوا مالاً لتكون عمائمهم لون عمائم المسلمين مع إشارة، فعرض الأمر على العلماء فى ذلك؛ فظنوا أن الملك الناصر يميل إلى ذلك، فسكتوا غير معترضين ولكن الشيخ رضى الله عنه تكلم حيث جمجموا، وقال الكلمة قوية غير رفيقة، وختم كلامه بقوله:

«حاشاك أن يكون أول مجلس جلسته فى أبهة الملك ينصر فيه أهل الذمة لأجل حطام الدنيا الفانية، فاذكر نعمة الله عليك إذ رد ملكك اليك وكبت عدوك، ونصرك على أعدائك».

ولماذا شدد ابن تيمية فى أن يكون لأهل الذمة عمائم مصبغة على غير لون عمائم المسلمين، مع أنه المسلم الصادق الذى يعرف أن الرسول أوجب الرفق بهم؛ وأن الرسول يتبرأ ممَّن يؤذى ذميا وأن ابن تيمية لما استنقذ الأسرى من التتار لم يفرق بين أسرى المسلمين،وأسرى الذميين؟

لعل الذى حمل ابن تيمية على التشدد بالتمييز باللباس هو ما كان يخشاه من عيون النصارى الباقين من الحملة الصليبية، وأن يكون بعض الذميين عيوناً لهم؛ فشدد فى أن

يتميزوا بثيابهم تمييزاً بيناً لكيلا ينفث من يميل إلى الصليبين سمومه فى الجماعة الإسلامية.

(الأمر الثانى) الذى يجب أن نشير إليه أن الناصر عندما عاد إلى مكة واستقر به الأمر أراد أن ينتقم من العلماء والقضاة الذين مالئوا خصمه عليه، وهم الذين آذوا ابن تيمية من قبل، وقد مكث بسببهم فى السجن بالقلعة ثمانية عشر شهراً.

وهنا نجد خلق العلم والدين والفضل قد تجلى فى ابن تيمية الكريم.

استفتى السلطان ابن تيمية فى العلماء والقضاة الذين ناصروا خصمه وأفتى بأن دماءهم حرام عليه وأنه لا يحل إنزال الأذى بهم؛ فقال له السلطان: إنهم قد آذوك، وأرادوا قتلك مراراً، فقال الشيخ الكريم: من آذانى فهو فى حل، ومن آذى الله ورسوله، فالله ينتقم منه، وأنا لا أنتصر لنفسى.

ولم يكتف الشيخ بالعفو، والامتناع عن الإفتاء، أو الفتوى بعكس ما يريد السلطان بل أخذ يخاطبه فى العفو عنهم ويقول له :إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم. وما زال به حتى عفا عنهم.

فعل ابن تيمية فى شأن القضاة والفقهاء، وفيهم ابن مخلوف الذى كان يطلب رأسه؛ والذى كان يمنعه من المناقشة، ولذلك نطق لسان ذلك القاضى بالثناء على الشيخ، وقال فيه: «ما رأينا مثل ابن تيمية، حرضنا عليه فلم نقدر، وقدر علينا فصفح وحاج عنا».

وهكذا تحقق قوله تعالى جلياً واضحاً: «ادفع بالتى هى أحسن، فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم[1]».

٧٨- انصرف الشيخ إلى العلم دارساً وباحثاً؛ ومفتياً، ومرشداً ومعلماً؛ ويظهر أنه نوى فى هذه المرة الإقامة الطويلة فى القاهرة، فقد كانت إقامته السابقة على نية السفر القريب، ولكن تأتى الرياح بما لا تشتهى السفن، فيسجن أو ينفى، أما الآن فقد مكن الله له بكثرة الأنصار، ومكن له بفعل شوكة الأعداء، ولذلك أرسل كتاباً إلى أسرته يطلب بعض كتبه، ويكلف أحد تلاميذه وهو جمال الدين المزى بالبحث عما يطلب فى خزانة كتبه، وقد جاء فى ذلك الكتاب:

---

(١) فصلت: ٣٤

«وقد أرسلت إليكم كتاباً أطلب ما صنفته فى أمر الكنائس[1]، وهى كراريس بخطى، قطع النصف البلدى، فترسلون ذلك إن شاء الله تعالى. وتستعينون على ذلك بالشيخ جمال الدين المزى، فإنه يقلب الكتاب، ويخرج المطلوب وترسلون أيضاً من تعليق القاضى أبى يعلى الذى بخط القاضى أبى الحسن، إن أمكن الجميع (وهو أحد عشر مجلداً) وإلا فمن أوله مجلداً أو مجلدين أو ثلاثة، وذكر غير ذلك كتباً يطلبها[2].

٧٩- انصرف الشيخ إلى العلم والفتيا والدراسة، ولم يرنق صفو حياته العلمية شئ؛ إلا أن خصومه لما عجزوا عن تحريض السلطان والعلماء عليه اتجهوا إلى العامة يحرضونهم، ويحرشونهم به، ونسوا أن له من الأنصار ما يزيد على أنصارهم عدداً.

ولقد حدث له من ذلك حادثان: (أحدهما) أنه فى الرابع من رجب سنة ٧١١ قد انفرد به جماعة بتحريض خصومه، فامتدت أيديهم الأثيمة إليه بالضرب، فتجمع أهالى الحسينية ليثأروا للشيخ، فردهم ولكنهم ألحوا عليه فى أن يأذن لهم، وأكثروا فى القول، فقال لهم:

«إما أن يكون الحق لى أو لكم، أو لله، فإن كان الحق لى فهم فى حل منه؛ وإن كان لكم، فإن لم تسمعوا منى ولم تستفتونى فافعلوا ما شئتم، وإن كان الحق لله، فالله يأخذ حقه إن شاء».

وفى أثناء هذه المناقشة حضر وقت العصر فذهب ليصلى فى الجامع فنهوه عن ذلك حتى لا يؤذى ثانية، فلم يلتفت إلى أقوالهم، ومضى إلى المسجد فتبعته جماعات كبيرة من الغاضبين له.

(والحادث الثانى) كان فى هذا الشهر نفسه فقد حصل اعتداء عليه بالقول المقذع، ولكنه فى هذه المرة لم يكن من الجهال الأغمار، بل كان من بعض الفقهاء من أساء إليه بالقول، ثم اعتذر إليه؛ ولعله اعتذر خوفاً من بطش السلطان أو الناس، ولكن الشيخ على أى حال عفا، وقال: لا أنتصر لنفسى.

---

(١) لعل هذه الكراريس هى أصل كتاب الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ويكون قد كتبه وهو فى دمشق أو على الأقل وضع أصوله قبل رحلته إلى مصر.

(٢) راجع العقود الدرية ص ٢٨٤.

٨٠- ولم يكن ابن تيمية منقطعاً للدرس والبحث، من كل الوجوه، بل كان له نوع اتصال بالسلطان؛ وهو إن حاول الانقطاع من كل الوجوه لا يمكنه السلطان من ذلك؛ فهو إن لم يطلبه الشيخ طلبه هو.

ولهذا الاتصال كان يستشار في بعض الولاة فيقول كلمة الحق من غير مواربة؛ لأن أمر العامة والقيام بينهم بالعدل هي الأمانة التي وضعها الله في عنق السلطان؛ وأمر العلماء بإرشاد ذوي السلطان ما أمكن من الإرشاد، فبإشارة ابن تيمية ولي الناصر نائب طرابلس سنة ٧١١.

ولما استبد بعض الحكام الظالمين بأهالي دمشق وظلمهم وفرض عليها أموالا كثيرة؛ ولم يجد اعتراض العلماء، بل أهانهم وضرب بعضهم، وبلغ ذلك ابن تيمية تقدم للسلطان بشكواهم، وبإشارته عزل الوالي المستبد وحبسه.

وقد كانت الرشوة في الولاية كثيرة في الشام وغيرها، فما زال ابن تيمية بالناصر، حتى كتب كتاباً يشدد فيه النكير على ذلك وجاء في هذا الكتاب، «لا يولى بمال ولا برشوة فإن ذلك يفضي إلى ولاية غير الأهل».

وكانت أمور الناس في القصاص فوضى، يتولى أولياء المقتول القصاص من غير أمر الحاكم، فأمر السلطان بإشارة ابن تيمية بأن القاتل لا يجني عليه، بل يتبع، حتى يقتص منه بحكم الشرع الشريف.

وهكذا كانت صلة تقي الدين بالسلطان مصدر هداية للحاكمين، وينبوع رحمة للمحكومين، وهكذا تكون صلة العلماء بالأمراء؛ كما كان الشأن في صلة مالك رضي الله عنه بأمراء المدينة في عهده.

عودة الشيخ إلى الشام

٨١- كانت رحلة الشيخ إلى مصر ميمونة، وإن كانت شاقة ومجهدة، وكانت مثمرة أطيب الثمرات، وإن لاقى الاضطهاد والحبس، وقد تحققت مصالح كثيرة بهذه السفرة المباركة، كما قال ابن تيمية لنائب السلطنة بدمشق عندما نهاه عن السفر وقال له أنا أكاتب السلطان. فقد كان ذلك الأمير ينظر إلى راحة الشيخ، والشيخ ينظر إلى نفع الناس، وقد

صح ما توقعه الرجلان، فنال الشيخ اضطهاد وأذى وتعب؛ ونفع الله به الناس، وهدى وأرشد، وأصلح وقوم، وقدم مثالا للعالم التقى الذى يبغى الرشد، ويهدى إلى الرشاد؛ وفى سبيل ذلك يلقى الأذى، ويصفح عن المؤذين، بل يدافع عنهم ولا يمكن أحداً من رقابهم، ويرفأ من أذوه بأحسن القول ليصفح عنهم؛حتى شهد للشيخ أعدى الأعداء، بأنه أتقى الأتقياء وأصفى الأصفياء.

٨٢- وبعد أن أدى رسالته فى مصر كان حقاً عليه أن يعود إلى الشام؛ ولكنه لم يعد، بل بقى يجاهد فيها، حتى تهيأت له الفرصة أن يعود إلى الشام لا ليستنيم إلى الراحة، ويركن إلى القرار؛ بل يعود مجاهداً حاملا السيف، يحمله اليوم، وهو كهل تجاوز الخمسين، بعد أن حمله شاباً فى حدود الأربعين.

ذلك بأنه فى شوال سنة ٧١٢ قد أعد السلطان الناصر جيشاً كثيفاً لملاقاة التتار لما ترامى إليه أنهم قصدوا الشام ليزعجوا الآمنين؛ ويعيثوا فى الأرض مفسدين وأراد أن يصحبه ابن تيمية فى ذلك الجهاد، وما كان الشيخ ليتلكأ عن الجهاد، أو يتأخر؛ فركب الشيخ مجاهداً مدافعاً عن الشام، لا عائداً إلى أهله مستنيما للراحة بينهم.

خرج الشيخ من مصر بعد أن أقام بهاأكثر من سبع سنين، وضعه أهلها فيها فى قلوبهم، وإن ناله أذى فليس منهم بل من حساده والمنافسين له، ولما هم بعض من الشعب بإيذائه وقفت الجموع الغفيرة تنتظر الإشارة لتنقض على من يعادونه ليجعلوهم عبرة المعتبرين.

وصل الشيخ رضى الله عنه إلى دمشق، فى مستهل ذى القعدة سنة ٧١٢، وقد خرج خلق كثير لتلقيه، وسروا بقدومه وعافيته ورؤيته حتى أن النساء خرجن أيضاً لرؤيته.

وكان كشأنه مصدر الأمن والاطمئنان لأهل دمشق، فإنه ما أن خرج من مصر، حتى ترامت الأخبار برجوع التتار ناكصين على أعقابهم لا يلوون على شئ؛ ولذلك ترك الجيش وذهب إلى بيت المقدس، وأقام فيه أياما ثم اتجه من ذلك إلى دمشق فوصل إليها فى أول ذى القعدة كما بينا.

٨٣- أقام الشيخ بالشام واستقر به النوى، ولقد قال ابن كثير فى أحواله بدمشق: «ثم إن الشيخ بعد وصوله إلى دمشق واستقراره بها لم يزل ملازما للاشتغال فى سائر

العلوم، ونشر العلم، وتصنيف الكتب، وإفتاء الناس بالكلام والكتابة المطولة، والاجتهاد من موافقة أئمة المذاهب الأربعة، وفى بعضها يفتى بخلافهم أو بخلاف المشهور فى مذاهبهم، وله اختيارات كثيرة، ومجلدات عدة، أفتى فيها بما أدى إليه اجتهاده، واستدل على ذلك من الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة والسلف».

وجاء مثل ذلك فى كتب سيرته؛ وهذا يدل على أنه فى دمشق انصرف إلى الفروع، وقد أتم دراسة أصول العقيدة دراسة فاحصة عميقة دقيقة، وأعلن آراءه فيها من غير مواربة؛ ولا تستر، وعرض نفسه للمحن المتوالية؛ ونزل به الأذى من الخاصة، حتى أتم نشرها وكشفها للناس بدليلها؛ وبذلك بلغ دين الله على وجهه فى اعتقاده وخفت صوت المعارض، وقوى صوت المناصر؛ وأصبح الذين يعارضونه وإن كانوا كثيرين يحجمون ولا يتكلمون؛ وحسبه فى ذلك انتصار، فبعد أن كان الذين يناصرونه يخافتون، صاروا يجاهرون فى مصر والشام؛ وصار له أنصار بالبلدين.

فلما تم ذلك وعاد إلى دمشق جعل كل همه فى الإفتاء وتصنيف الكتب فى الفروع. وليس معنى ذلك أنه انقطع عن دراسة العقائد وبيانها؛ بل معناه إن الوقت كان يشغل بالفروع، وقد يجيب عن العقائد إن سئل عنها، وذلك لا يمنع أن العمل الأكثر للفروع؛ وكان مكان دروسه الأساسية المدرسة الحنبلية، وأحياناً بغيرها.

٨٤– ولما أقبل على الفروع يفحصها، وصل إلى نتائج يخالف فيها الأئمة أو يوافق المشهور فى مذاهبهم أو غير المشهور؛ وليس معنى هذا الإقبال أنه لم يكن قبل ذلك يعنى بها، بل كانت عناية استيعاب، وفى الثانية كانت عنايته متجهة إلى الإنتاج من ذلك الاستيعاب الشامل؛ وتلك الثروة الفقهية والأثرية التى استحفظ عليها؛ وجمعها جمعاً متناسقاً؛ وقد درسها كما درس العقائد متجها إلى ما كان عليه السلف الصالح، وما ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد وجد المعين الخصب فى فتاوى الصحابة، وفتاوى التابعين الذين لازموا كبار الصحابة، ونقلوا علمهم؛ ولعل هذا هو السبب فى إعجابه بمذهب أحمد ابن حنبل واستمرار إعجابه إلى أن مات؛ وهذا فوق تنشئته الأولى التى نشئ فيها على ذلك المذهب الجليل، ولهذا نراه يقول: «أحمد كان أعلم من غيره بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولهذا لا يكاد يوجد له قول يخالف نصا، كما يوجد لغيره، ولا يوجد له

قول ضعيف، إلا وفى مذهبه فى الغالب قول يوافق القول الأقوى، وأكثر مفاريده التى يختلف فيها عن غيره يكون قوله راجحاً كقوله بقول شهادة أهل الذمة على المسلمين عند الحاجة كالوصية فى السفر إلى غير ذلك من المسائل».

ونرى من هذا إعجابه الكبير بمذهب الإمام أحمد رضى الله عنه؛ لا لموافقته نشأته فقط، بل لموافقته مسلكه.

٨٥- وليس إعجاب ابن تيمية بمذهب الإمام أحمد إعجاب المتعصب الذى يحجبه عن إدراك سواه، وفهمه وفهم مراميه وغاياته، ولعله عدل رأيه قليلا فى اعتبار كل ما ينفرد به أحمد راجحاً، وكل ما يقوله أحمد من الكتاب والسنة، فسنجده يخالفه مخالفة صريحة جريئة فى أيمان الطلاق.

وقد كان ابن تيمية عدو التعصب فى الفروع، فقد درس فقه المسلمين كله دراسة عميقة محيطة، وكان ينهى أشد النهى عن التعصب، فيقول: «من تعصب لواحد من الأئمة بعينه فقد أشبه أهل الأهواء سواء تعصب لمالك أم لأبى حنيفة أم لأحمد. ثم غاية المتعصب لواحد منهم أن يكون جاهلا بقدره فى العلم والدين، وبقدر الآخرين، فيكون جاهلا ظالما، والله يأمر بالعلم والعدل، وينهى عن الجهل والظلم. قال تعالى: «وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا[1]» وهذا أبو يوسف ومحمد أتبع الناس لأبى حنيفة وأعلمهم بقوله، وهما خالفاه فى مسائل لا تكاد تحصى لما تبين لهما من السنة والحجة ما أوجب عليهما اتباعه، وهما مع ذلك يعظمان إمامهما».

بهذه العقلية الحرة؛ وبهذا العلم المحيط اتجه ابن تيمية إلى دراسة الفقه دراسة فاحصة منقبة بعد درسه فى صدر حياته دراسة استيعاب وتحصيل وجمع للتركة المثرية التى تركها الأئمة رضوان الله عليهم.

٨٦- وما دام قد خلع نير التعصب، واتجه إلى دراسة الفقه حراً إلا مما حصله من العلم، وما علمه من الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح؛ فلابد أن يخالف فى بعض النتائج ما عليه الناس، وما عليه الفقهاء أصحاب المذاهب الأربعة، وخصوصاً أنه الفقيه الذى يفهم الفقه فهو العارف بشئون الحياة، والذى يعلم أن الفقه هو الميزان الضابط الحاكم على أعمال الناس بأنها متفقة مع الشريعة أو مخالفة، وبأنها حلال أو حرام وأنه النافذ البصيرة

---

(١) الأحزاب: ٧٢

فى شرع الله العارف لمصادره وموارده؛ وغاياته ومراميه؛ فعند تطبيقه على أفعال الناس لا يتقيد إلا بالنصوص والمرامى؛ ومصالح الناس، وما به تستقيم أمورهم.

وأنه قد رأى الطلاق قد اتخذ يمينا يحلف به، كما يحلف بالله، بيد أنه إن حنث فى يمين الله كفر بالعتق أو الصدقة أو صيام ثلاثة أيام؛ أما إن حنث فى يمين الطلاق خرب بيته، وطلقت امرأته، وتقطعت العلاقة المقدسة التى يربطها الله بشرعه؛ هالته هذه النتيجة وهو الفقيه المتصل بالحياة والأحياء، فبحث عن أصل لذلك فى الكتاب والسنة وأقوال السلف الصالح من الصحابة وكبار التابعين، فلم يجد ما يبرر قطع العلاقة الزوجية لمجرد الحلف والحنث، وهو ما قصد إيقاع الطلاق ولا أراده. ورأى ذلك أمراً غير ما كان عليه السلف، فأفتى بأن الحلف بالطلاق لا يقع به طلاق، وأنه يفترق عن تعليق الطلاق الذى قصد به وقوع الطلاق عند وقوع الأمر المعلق عليه، لتحقق قصد الطلاق فى هذا النوع من التعليق، وعدم تحقق القصد إلى الطلاق عند الحلف به، ولا يلزم الرجل بطلاق لم يقصده، ولم توجد سنة أو كتاب تلزمه مع عدم القصد، كالشأن فى طلاق الهازل.

٨٧- أفتى الشيخ بذلك، وهو غير ما عليه الأئمة أصحاب المذاهب الأربعة فاستنكر الفقهاء ذلك؛ وجاهروا باستنكارهم؛ وكان ذلك فى سنة٧١٨، ولما رأى قاضى قضاة الشام ذلك اجتمع بابن تيمية، وأشار عليه أن يترك الإفتاء فى مسألة الحلف بالطلاق فقبل رضى الله عنه، وقد تأيدت إشارة القاضى بأمر السلطان، فقد جاء فى مستهل جمادى الأولى من تلك السنة كتاب السلطان، وفيه منع الشيخ من الإفتاء فى المسألة، ولقد نودى بذلك فى البلد.

وفى الحقيقة لم يكن ثمة حاجة إلى كتاب المنع والمناداة به فى البلد؛ لأن الشيخ قد انتصح بنصيحة قاضى القضاة، بل انتصح قبل ذلك بنصيحة قاضى الحنابلة فإن المنع بعد ذلك لا يليق بمقام ذلك العالم الجليل، والكياسة وحسن السياسة كانت توجب ألا يكون نهى لم يكن ثمة حاجة إليه.

ومهما يكن من الأمر فإن الشيخ قد امتنع زمنا قليلا، ثم عاد إلى الفتيا، لأنه اعتقد أن ذلك كتمان للعلم؛ ويرد على الخاطر سؤال: لماذا امتنع الشيخ أولا منتصحاً؛ ثم عاد ثانية لأنه وقع فى نفسه أن الامتناع كتمان للعلم الذى أخذ الله مواثيقه على العلماء ليبيننه للناس ولا يكتمونه؟

إن الذى نظنه جوابا فى هذه الحال، إن الشيخ كان مترددا فى أن يفتى فى مسألة يخالف ما عليه الجمهور من الفقهاء السابقين والمعاصرين، ومثل ابن تيمية له من الورع والدين ما يجعله مترددا فى هذه الحال، حتى لا يكون قد قصد إلى غرائب الفتيا، فلما أشار عليه قاضى القضاة بأن يترك هذه الفتوى الغريبة أجاب، لأن ذلك كان له نداء من قلبه فأجاب؛ ثم لما أعاد المسألة نظرا وتمحيصا زاد إيمانا بصحة فتواه، والبلوى فى موضوعها عامة فلم يرتض بأن يفرق بين المرء وزوجه على غير أساس دينى سليم، فاندفع إلى الإفتاء غير متحرج.

ويجوز أن يكون قد امتنع أولا لنصيحة العلماء، فلما جاء المنع من السلطان علم أنها الدنية فى الدين، ولعل السبب فى عودته إلى الإفتاء الأمران معاً: زيادة استيثاقه من فتواه مع عموم البلوى فى موضوعها، ومنع السلطان. فتقدم بالفتيا غير هيّاب ولا وجل ليعلم العلماء من بعده، أن ليس للأمراء طاعة فيما يعتقده العالم معصية لله.

٨٨- عاد الشيخ إذن إلى الإفتاء، وترامى إلى السلطان خبر عودة الشيخ. وإن السلطان الناصر هو صديق ابن تيمية الذى لم يرتض أن يبقى فى الحبس يوماً بعد عودته إلى الديار المصرية، ولكن للملك صولة، والملوك يقبلون كل شئ إلا أن ترد أوامرهم، وإذا كان السلطان قد يرتضى من ابن تيمية مالا يرضاه من غيره. فهو لا يرضى أن ترد أوامره، وخصوصاً أنه أصدرها جهراً من غير إخفاء الشيخ لمنزلته، ومقامه عنده، يكون كمن يغضى العين على قذى، ولابد أن يوجد من ينبهه، ويكبر الأمر عليه.

ولهذا لما علم أن ابن تيمية عاد إلى الإفتاء أرسل كتاباً فى التاسع عشر من رمضان سنة ٧١٩ وفيه فصل خاص بالشيخ يؤكد المنع، وقد أحضر رضى الله عنه وعوتب فى ذلك، وكان ذلك فى مجلس جمع من القضاء والفقهاء، وقد أكدوا عليه المنع، وانفصل المجلس على ذلك التأكيد من غير أن يعطى الشيخ على نفسه عهداً بامتناع، ولذلك استمر الشيخ رضى الله عنه على الإفتاء فى مسائل الطلاق غير متحرج ولا متأثم، ولا خائف من حكام، لأنه ما تعود أن يمتنع عن القول مخافة من الحكام، إنه العالم الجليل الجرئ الذى لا يخشى فى الله لومة لائم، وما بينه وبين النطق بالحق إلا أن يثبت فيه، فإن تثبت نطق بالحق، غير عابئ بعقاب الحاكمين، ولا عتب العاتبين.

المحنة الثالثة

٨٩- علم السلطان أن ابن تيمية عاد إلى الإفتاء بعد تكرار المنع، وتكرار الرجاء، وتكرار العتب، وإن أغضى السلطان فإن القائمين بأمر الدين معه من القضاة والفقهاء والمفتين لا يغضون، وهم يرون فيما يفتى به الشيخ القول المخالف لما عليه إجماع الأئمة الأربعة، بل لعلهم يرون فيه ضلالا مبينا، وما يمنعهم من المجاهرة بذلك إلا مكان الشيخ وعلمه وفضله، ولأنهم إن جادلوه أخذ عليهم الطريق، وأقام عليهم الحجة، فيعتنق الناس رأيه، وقد خبروه، وعلموه شابا، والآن وهو يذرف على الستين لابد أن يكون أمضى بيانا، وأقوى جنانا، وأعرف بمواضع الرد التى تصيب مفاصل القول.

ولقد انعقد مجلس بدار الحكم بحضرة نائب السلطنة حضره القضاة والفقهاء والمفتون من مذاهب الأربعة، وحضر الشيخ وعاتبوه للمرة الثالثة على العود إلى الإفتاء، وكانوا حريصين على عتابه دون جداله، لأنهم يعلمون مقامه فى المناظرة ومقامه من العلم والدين الذى يمنعه من أن يفتى من غير بينة وحجة قائمة.

ولما تكرر العتب والرجاء والمنع من غير أن يمتنع قرروا حبسه فى القلعة، فحبس بأمر نائب السلطنة، واستمر محبوسا خمسة أشهر وثمانية عشر يوما تبتدئ من يوم ٢٢ من رجب سنة ٧٢٠.

وكان الإفراج عنه بأمر السلطان جاء فى اليوم العاشر من محرم سنة ٧٢١.

عودته إلى درسه

٩٠- عاد الشيخ إلى درسه حراً طليقاً، طليقاً فى جسمه وعقله وفكره وإفتائه، فإن ذلك الإطلاق من السجن كان إيذانا بالحرية فى الفتوى، ويظهر أنهم يئسوا من رجوعه عن ذلك الرأى الذى اختاره، فأخذ يفتى فى هذه المسألة وغيرها من المسائل المتعلقة بالطلاق، وبتكرار ذلك ألفوا منه ما يفتى به، وسواء أقبلوه أم رفضوه فقد سكتوا طائعين أو مكرهين، راضين أو ساخطين.

واستمر الشيخ فى دروسه، وبحوثه، وتصنيفاته، يكتب، ويصنف ويختار ويجتهد، وكان له فى ذلك اختيارات قيمة هى التى أظهرته فقيها مجتهداً له شخصية فقهية بين الفقهاء المجتهدين، ذوى الرأى الفقهى المستقل.

وفى الحق أن هذا العهد الذى يبتدئ من سنة ٧١٢ هو العهد الذى أنتج فيه ابن تيمية تلك الآراء الفقهية التى استقل بها، وقبل ذلك كان إنتاجه فى مسائل الاعتقاد، ومناقشة المخالفين لآرائه ومناهجه كما نوهنا.

وقد استمر الشيخ فى دراسته الفقهية وغيرها. وإن كان الفقه له الصدارة فى هذا الدور من حياته، وترك ذلك الأثر الخالد الذى جعل منزلته الفقهية لا تقل عن منزلته الكلامية، بل تزيد، وهى التى جعلت آراءه لا تقف عند جيله، بل تتعدى إلى الأجيال ويجد فيها كل مصلح علاجاً.

المحنة الأخيرة

٩١- استمر الشيخ فى دروسه، وكانت فى مدرسة الحنبلية، أو مدرسته الخاصة بالقصاصين. وكان يقرأ كتبه ويراجعها ويصلح فيها ويزيد، ومكث على ذلك بضع سنين يبحث وينقب، ويفيض بعقله الخصب. وقلبه الخافق، ونفسه الفياضة على سامعيه، حتى جاءت سنة ٧٢٦، فأمر بالانتقال إلى القلعة.

وذلك لأن الذين يتربصون به الدوائر، أو يريدون أن يكف عن بعض آرائه، أو يحسدونه على منزلته عند الناس، وعند ذوى السلطان أخذوا يحصون عليه الهفوات، وقد تعددت مقاصدهم؛ وتباينت أغراضهم، فمنهم من كان يريد الكيد له كالصوفية والرافضة الذين استتروا لينفثوا فى الجماعة تفكيرهم من حيث لا يشعر أحد بهم، ومنهم من يأكل قلبه الحسد، والحسد يدفعه إلى تدبير الكيد كالفريق الأول، ومنهم من له فضل تقى ولكن يأخذ على الشيخ أنه خرج بأقوال لم يقلها أحد من الفقهاء، وقد التقى رأى هذه الطوائف فى أمر واحد، وهو أن تقيد حرية الشيخ فى القول والإفتاء، وإن اختلفت الدوافع.

أخذوا يبحثون عن رأى له يعلمون أنه يكون أكثر تحريكا للنفوس، وإثارة لقلوب الأمراء الذين بيدهم الأمر ومصاير الحريات، ولم يعيهم البحث والتنقيب، لأن ذلك الشيخ الحر كان يعلن آراءه فى غير احتراس ولا خوف مادام الدليل يثبت بين يديه، وينير السبيل أمامه؛ فإنه لايعبأ إلا بالحجة والدليل من مصادر الدين الصحيحة، ولا يهمه بعد ذلك أوافقه الناس أم خالفوه.

٩٢- وقد وجدوا ضالتهم التى ينشدونها فى فتوى أفتاها منذ سبع عشرة سنة بأنه يمنع زيارة القبور، حتى الروضة الشريفة التى بها قبر الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وقد جاء فى هذه الفتوى:

«وفى سنن سعيد بن منصور أن عبد الله بن حسن بن حسن بن على بن أبى طالب رأى رجلا يختلف إلى قبر النبى ﷺ فقال له: «لا تتخذوا قبرى عيداً، وصلوا على، فإن صلاتكم حيثما كنتم تبلغنى، فما أنت ورجل بالأندلس منه إلا سواء»، وفى الصحيحين عن عائشة عن النبى ﷺ أنه قال فى مرض موته: «لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» يحذر مما فعلوا ولولا ذلك لأبرز قبره، ولكن كره أن يتخذ مسجداً، وهم دفنوه ﷺ فى حجرة عائشة رضى الله عنها خلاف ما اعتادوه من الدفن فى الصحراء، لئلا يصلى أحد عند قبره، ويتخذه مسجداً، فيتخذ قبره وثناً، وكان الصحابة والتابعون لما كانت الحجرة النبوية منفصلة عن المسجد إلى زمن الوليد بن عبد الملك لا يدخل أحد منهم إليه، لصلاة هناك ولا تمسح بالقبر، ولا دعاء هناك بل هذا جميعه إنما كانوا يفعلونه فى المسجد، وكان السلف الصالح من الصحابة والتابعين إذا سلموا على النبى ﷺ وأرادوا الدعاء دعوا مستقبلى القبلة، ولم يستقبلوا القبر، وأما الوقوف للسلام عليه صلوات الله وسلامه عليه فقال أبو حنيفة يستقبل القبلة أيضاً، ولا يستقبل القبر، وقال أكثر الأئمة: يستقبل القبر عند الدعاء»[1].

هذا ما جاء فى فتياه رضى الله عنه، وتراه فيها كشأنه يتجه إلى السلف الصالح يستقى منهم، يأخذ عنهم، ويسرد إليك الآراء التى تساعد ما انتهى إليه فى ثقة وإيمان، واطلاع واسع يبهت الخصوم، ويتحير له المخالفون فلا يحيرون جواباً.

٩٣- لقد قيلت هذه الفتوى منذ مدة طويلة، ولكن حركت عندما أرادوا الكيد، فشنعوا بها عند ولاة الأمور. وحركوا فيهم عوامل النقمة على ذلك الفقيه الجليل محيى السنة النبوية، واتخذوا ذلك سبيلا للتأثير، لما للنبى ﷺ من مكان قدسى فى القلوب، وسرعان ما تتحرك نفس المسلم إن أتيت من ناحية ما يمس شخص النبى صلوات الله وسلامه عليه، ولما أحكم

---

(١) سيكون بعون الله تعالى موضوع هذه الفتيا مع غيرها موضع دراستنا عند دراسة علمه وآرائه إن شاء الله تعالى.

التدبير كاتبوا السلطان فى مصر بذلك، فأمر بجمع القضاة عنده، فنظروا فى الفتوى من غير حضور صاحبها، وقيل أنه حرف فيها الكلم عن مواضعه، فرأى السلطان حبسه فى محبس يليق بمثله من المكرمين ذوى المكانة عنده.

وجاء الأمر إلى دمشق فى السابع من شعبان سنة ٧٢٦، وبلغ إلى الشيخ، وأحضروا له مركباً، ونقل إلى قلعة دمشق، وأخليت له قاعة، وأجرى إليها الماء، وأقام معه أخوه زين الدين يخدمه بإذن السلطان، وأجرى عليه ما يقوم بكفايته.

وما أن اعتقل الشيخ حتى تكشفت القلوب عن خبيئاتها، وظهر الأذى فى تلاميذه وأوليائه، فأمر قاضى القضاة بحبس جماعة من أصحابه، وعزر جماعة منهم بإركابهم على الدواب والمناداة عليهم، وبعد ذلك أطلقوا من محابسهم ما عدا صفيه، وحامل اللواء من بعده شمس الدين محمد بن قيم الجوزية، فإنه حبس بالقلعة.

٩٤- كان اعتقال الشيخ رضى الله عنه موضع ألم عند المخلصين طلاب الحقيقة الصافية، وموضع سرور عند الذين غلبت عليهم أفكار وآراء لم تجعل قلوبهم متسعة لسواها، كما وجدها أهل الأهواء انتصاراً لأهوائهم، وغلبة جاءت إليهم بعد جهاد شاق مرير دام نحواً من ثلاثين سنة من وقت أن شنها على البدع فى نظره حرباً شعواء فى رسالته الحموية وغيرها.

ولقد أحس العلماء المخلصون بعلو كفة البدع والهوى باعتقال الشيخ رضى الله عنه، ولذلك كتب علماء بغداد إلى السلطان الناصر بمصر كتاباً يبينون فيه النازلة التى نزلت بالإسلام والمسلمين بغمد ذلك السيف المصلت على البدع والمبدعين وقد جاء فى ذلك الكتاب:

«لما قرع أهل البلاد المشرقية والنواحى العراقية التضييق على شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن تيمية سلمه الله - عظم ذلك على المسلمين، وشق على ذوى الدين، وارتفعت رءوس الملحدين، وطابت نفوس أهل الأهواء والمبدعين، ولما رأى علماء أهل هذه الناحية عظم هذه النازلة. من شماتة أهل البدع، وأهل الأهواء بأكابر الفضلاء. وأئمة العلماء، أنهوا حال هذا الأمر الفظيع، والأمر الشنيع، إلى الحضرة الشريفة السلطانية، زادها الله شرفاً، وكتبوا أجوبتهم فى تصويب ما أجاب به الشيخ سلمه الله فى فتاواه، وذكروا من علمه

وفضائله بعض ما هو فيه، وحملوا ذلك بين يدى مولانا ملك الأمراء أعز الله أنصاره وضاعف اقتداءه غيرة منهم على هذا الدين، ونصيحة للإسلام وأمراء المؤمنين»[1].

٩٥- وهذا الكتاب يدل على أمرين: (أحدهما) وهو عمدتهما أن ذلك العالم الجليل قد عمت دعوته إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة البقاع الإسلامية ولم تعد آراؤه ومناهجه مقصورة على أهل الشام، بل تجاوزتها إلى البقاع الإسلامية كلها، وفوق ذلك لم تعد مقصورة على الحنابلة بل تحمس له مالكية وحنفية وشافعية مما يثبت أنه لم يعد نصيراً لمذهب معين من مذاهب الإسلام، بل نصيراً للإسلام فى لبه وصميمه.

(الأمر الثانى) أن أهل الأهواء قد أظهروا الشماتة والعداوة وأبدوا صفحتهم، بعد أن كانوا قد أخفوها، وكانوا مستورين غير مكشوفين، وإذا كان أول متهم بجريمة هو المنتفع منها، فلابد أن أولئك هم الذين والوا دسهم على الشيخ، وكانوا يظهرون بالمذاهب السنية ليخدعوا الأمراء والقضاة، ولما تمت الخديعة ظهرت شماتتهم للعيان، وبدت ظاهرة غير مستورة.

٩٦- أظهر الشيخ السرور عند ما انتقل إلى القلعة، ولا ندرى لماذا كان هذا السرور الذى أظهره، وقال: «أنا كنت منتظراً ذلك، وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة» لعله وقد دخل فى سن الشيخوخة إذ كان قد بلغ الخامسة والستين أحس بأنه فى حاجة إلى الابتعاد عن ضجة الناس؛ وقد بلغ دعوته؛ أو أنه قد أصبح فى حاجة إلى هدوء ليسجل آراءه ويدونها ليتلقاها الأخلاف، وقد نشرها بين معاصريه وجادل عنها؛ ولم يترك سبيلا لإعلانها فى جموعهم إلا أعلنها، وبينها فى لسان عربى مبين، وبلاغ واصل إلى حبات القلوب يقبله الموافق ويخضع له المخالف.

ولذلك لما انتقل الشيخ إلى القلعة غير مضيق عليه إلا بالإقامة فى ذلك المحبس عكف على أمرين- كلاهما أمد الآخر، وسقاه.

(أولهما) العبادة، فقد وجد فى هدأة السجن فرصة لمناجاة ربه فى شيخوخته، وقد أحس بالموت يدب فى جسمه دبيباً فانصرف إلى العبادة خاشعاً خاضعاً ملتزما السنة،

---

(١) راجع هذا الكتاب وغيره من الكتب المؤيدة لابن تيمية من علماء المالكية والشافعية والحنفية- فى العقود الدرية ص ٣٥٠ وما يليها، والكواكب الدرية ص ١٩٨

حتى أصبح كأنه يرى الله لفرط خشيته وخضوعه والتزامه لشرعه عن إخلاص فياض، وإيمان متثبت، وعقل متفكر، ونفس خاشعة، وزكى ذلك بتلاوة القرآن الكريم، وهو الذكر الأكبر.

(وثانيهما) الاتجاه إلى تمحيص آرائه وتدوينها وهو في هذا الهدوء الشامل؛ الباعث على التأمل، وبين يديه الكتب يراجع فيها وينقب؛ وقد كتب في ذلك كثيراً من تفسير القرآن الكريم، ولعل الذى كان يبعثه إلى ذلك التلاوة المستمرة له، أو سؤال يجئ إليه، أو بحث يدعو إليه؛ وكتب فى المسائل التى خالف فيها عدة مجلدات، منها رسالة فى الرد على بعض القضاة المالكية فى مصر، واسمه عبد الله بن الإخنائى، وسماها الإخنائية[1]، وله ردود على ذلك القاضى.

٩٧- ويظهر أن هذه الردود وتلك المجلدات كانت تخرج بين الناس أو يذيع الخبر عنها بين العلماء، ويتحدثون فى شأنها والاستدلال الذى اشتملت عليه فيذيع بين الناس الرد، كما لو كان صاحبه يسير بين الناس، ويغشى المجتمعات لأن الممنوع المخبوء إن عرف ذاع أكثر من المعلن المكشوف، إذ أن النفوس تتطلع إليه فتطلبه وتبحث عنه وتقرؤه بعناية، لأنه يكون كالشئ النفيس يعثر عليه ويكشف عنه؛ فلا يلبث إلا قليلا، حتى تتناوله الأيدى ويتبادله الناس.

عندئذ وجد الذين يريدون محاربة آرائه وأفكاره أنهم حبسوا شخصه، ولم يحبسوا فكره ورأيه، فسعوا سعيهم ومكروا مكرهم عند ذوى السلطان ليمنعوا ذلك النور أن يشرق من ردهات السجن، فيضئ بين العلماء، والمبطلون دائما أعداء للضوء المنير.

ولقد كان من نتيجة تلك الدعايات الخفية والظاهرة أنه فى اليوم التاسع من جمادى الآخرة سنة ٨٢٨ أخرج ما كان لدى الشيخ رضى الله عنه من الكتب والأوراق والمحابر والأقلام، ومنع منعاً باتاً من المطالعة، وحملت كتبه التى كان يكتبها، أو يراجعها فى مستهل رجب من هذه السنة إلى المكتبة الكبرى بالعادلية، وكانت نحو ستين مجلداً وأربع عشرة ربطة كراريس فنظر القضاة والفقهاء فيها وتفرقوا بينهم، واستمرت محفوظة بهذه المكتبة.

---

(١) قد يكون موضوعها موضوع دراستنا عند بحث آرائه إن شاء الله تعالى إن كان فيه ما ليس فى كتبه، هى مطبوعة فى مصر.

ولقد ذكر ابن كثير السبب فى ذلك الضيق الجديد فقال: «كان سبب ذلك أنه أجاب لما كان رد عليه به التقى بن الإخنائى المالكى فى شأن الزيارة، رد عليه الشيخ تقى الدين، واستجهله، وأعلمه أنه قليل البضاعة فى العلم، فطلّع الإخنائى إلى السلطان وشكاه فرسم السلطان عند ذلك بإخراج ما عنده من ذلك، وكان ما كان»[1].

٩٨- منع الشيخ من الكتابة، بل أرادوا أن يمنعوه من التفكير، حينئذ بلغ الضيق أقصاه لهذا المفكر المجاهد؛ وحسبك أن تعلم أن ذلك الكاتب المتفكر المتدبر الذى عكف على تقييد خواطره أكثر من سنتين فى سجنه يمنع من ذلك التنفيث الفكرى، ويقيد ذلك التقييد العقلى، ويمنع من كتبه التى هى مهجة قلبه وعقله وخلاصة فكره؛ ولقد كان أحياناً يضطر ذلك المفكر إلى أن يقيد بعض آرائه؛ أو خواطره فيكتبها بفحم على ورق متناثر؛ وقد حفظ التاريخ بعض هذه الكتابات التى كتبت بفحم فى هذا الضيق؛ فإذا هى كتابة المجاهد الذى لم يضعف ولم يهن؛ وإذا هو يعلم أن ذلك من الجهاد الذى كرس حياته له؛ وإن كان هو الجهاد الأكبر، ويعلم أن ذلك الابتلاء والصبر هو من نعم الله عليه وعلى الناس، فيقول: «نحن ولله الحمد فى عظيم الجهاد فى سبيله.. بل جهادنا فى هذا مثل جهادنا يوم قازان، والجبلية، والجهمية، والاتحادية، وأمثال ذلك، وذلك من أعظم نعم الله علينا وعلى الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون».

ويقول فى مكتوب آخر: كل ما يقضيه الله تعالى فيه الخير والرحمة والحكمة إن ربى لطيف لما يشاء، إنه هو القوى العزيز العليم الحكيم، ولا يدخل على أحد ضرر إلا من ذنوبه، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، فالعبد عليه أن يشكر الله ويحمده دائما على كل حال، ويستغفر من ذنوبه، فالشكر يوجب المزيد من النعم والاستغفار يدفع النقم، ولا يقضى الله للمرء من قضاء إلا كان خيراً له: إن أصابته سراء شكر، وإن أصابته ضراء صبر، فكان خيراً له.

ويذكر سبب الضيق مستعليا على الشدة؛ فيقول: «كانوا قد سعوا فى ألا يظهر من جهة حزب الله ورسوله خطاب ولا كتاب، وجزعوا من ظهور الإخنائية، فاستعملهم حتى أظهروا أضعاف ذلك وأعظم... ولم يمكنهم أن يظهروا علينا عيبا فى الشرع والدين. بل غاية

---

(١) الجزء الرابع عشر من تاريخ البداية والنهاية ص ١٣٤.

ما عندهم أنه خولف مرسوم بعض المخلوقين والمخلوق كائنا من كان إذا خالف أمر الله تعالى ورسوله لم يجب، بل لا تجوز طاعته فى مخالفة أمر الله ورسوله باتفاق المسلمين».

٩٩- سجلت هذه الكتابات التى لم يكتبها بقلم ومحبرة، بل كتبها بفحم عزيمته ومضائه حتى آخر لحظة من حياته فهو فى مضاء وصبر وجهاد وحسن بلاء، واستعلاء على الشدة ومحاربة للحوادث، حتى إنه ليقول مطمئنا أن ما يؤخذ عليه هو مخالفته مرسوم السلطان ولا تهمه المخالفة ما دامت لطاعة الخالق، ومنع البدع والشر، ولقد من الله سبحانه وتعالى عليه بمنته الكبرى، إذ أطلقه من هذه القيود البشرية لتسبح روحه فى ملكوته الأعلى راضية مرضية.

فإنه لم يطل ذلك الضيق على تلك النفس الحرة الكريمة، وذلك الفكر القوى المنطلق فى سماء الدين يحلق فيها؛ فقد قبضه الله سبحانه وتعالى إليه فى العشرين من شوال سنة ٧٢٨ أى لم يمكث فى هذا الضيق إلا نحو خمسة أشهر، وكان ذلك عقب مرض لم يمهله أكثر من بضعة وعشرين يوماً.

١٠٠- وكان عظيما حقا، لا يحمل بقلبه أى درن من حقد أو ضغينة إلا بمقدار ما ينطق فيه بالحق ويعلنه، حتى إنه ليصفح راضياً طيب النفس عن كل مسلم ناله منه أذى، فإنه يروى أن وزير دمشق لما بلغه مرضه استأذن فى الدخول عليه لعيادته، فأذن له، فلما جلس أخذ يعتذر ويلتمس منه أن يحلله مما عساه يكون قد وقع منه فى حقه من تقصير، فأجابه الرجل العظيم: «إنى قد أحللتك. وجميع من عادانى. وهو لا يعلم أنى على الحق، وأحللت السلطان المعظم الملك الناصر من حبسه إياى، لكونه فعل ذلك مقلداً معذوراً. ولم يفعله لحظ نفسه، وقد أحللت كل أحد مما بينى وبينه، إلا من كان عدو الله ورسوله ﷺ).

فاضت روحه إلى ربها، وما أن علم أهل دمشق بوفاة عالمها، بل عالم المسلمين أجمعين فى جيله،حتى أخذتهم حسرات تلتها عبرات؛ فأحاطوا بنعشه، وخرجت دمشق كلها تودعه، وتضعه فى مثواه الأخير، ودعت فيه العالم التقى الزاهد الجرئ؛ وودعت فيه المجاهد البطل الذى وقف فى ميدان الحرب حاملا سيفه وقوسه مقاتلا؛ وودعت فيه المواسى الذى كانت ترجع إليه كلما حزبها أمر، وأخذتها صيحة، إذ كانت تجد فيه القلب الكبير الذى يلقى فى القلوب الاطمئنان فتعود إلى جنوبها، بعد أن أخرجها الهلع منها؛ ثم أخيراً ودعت

فخرها وشرفها الذى كانت تفاخر به كل بقاع الإسلام،وودعت النفس التى احتملت كل ما يحتمل الحر الكريم فى سبيل الدفاع عن الحق الذى يعتقده.

١٠١- مات ابن تيمية فى المحبس الذى ألقاه فيه صديقه السلطان الناصر، وكان فى أول أمره محبساً كريماً يليق بمثله، ثم صار محبسا ضيقا قد منع فيه ذلك العقل الكبير الجبار من الانطلاق؛ وكأن الله سبحانه وتعالى كتب على ذلك العالم الجليل ألا يموت إلا فى ميدان الجهاد؛ لقد جاهد بسيفه، وجاهد بلسانه، وجاهد بقلمه، فلما حبسوا اللسان انطلق القلم فكان يرسل من سجنه صيحات الحق البين الجلى فى نظره يرد على المخالف، ويناصر ما يعتقده الدين، ويزكى قوله بأقوال السابقين؛ ثم لما حاولوا حبس القلم لم يلبث إلا قليلا حتى قبضه ربه، فكان كالأسير أخذه الخصم من ميدان الحرب، فكان جهاده أشق وأعظم.

ولقد قدر الله لهذا العالم الجليل، والمجاهد العظيم أن يموت حراً ليس لابن أنثى عليه فضل، لقد توثقت العلائق بينه وبين السلطان الناصر، وحكمه هذا فى رقاب العلماء الذين آذوه فما قال إلا خيراً، وكأنه كان يقتدى بالرسول عندما قال فيمن راموه بالسوء من عشيرته: اذهبوا فأنتم الطلقاء. ولو مات وهو ممكّن عند السلطان ذلك التمكين لقال بعض الناس إنه كان تابعاً للسلطان، أو ما ظهر إلا بسطوته، وما علا إلا بقوته؛ ولكن يأبى الله العلى القدير إلا أن يظهر ذلك العالم العظيم على حقيقته، العالم المستقل القوى، الذى لا يتبع أحداً؛ ولا يرجو المكانة من أحد، إنما يرجوها من رضاء الله سبحانه، وقول الحق الذى يعتقده فى إبانه، والنطق به فى مكانه، لا يضطرب ولا يتلعثم؛ فكانت عظمته من ذات نفسه، وخرج كالدوحة العظيمة يستظل بظلها الناس؛ ولا تستمد قوتها إلا من فالق الحب والنوى؛ فالناصر عندما يلاقى التتار يرجوه أن يكون بجواره؛ ليستمد منه بعد الله البأس والقوة؛ أما هو فلم يستمد القوة إلا من الله، وقام البرهان، إذ لو كان يستمدها من الناصر ما ألقى به فى غيابات السجن، فكان الدليل القاطع على أنه كان متبوعا ولم يكن تابعاً؛ وحراً سيداً، وليس عبداً رقيقاً.

١٠٢- ثوى ذلك العالم إلى رحمة ربه ورضوانه بعد أن جاهد أكثر من ثلاثين سنة، من يوم أن بزغ نجمه عالما بين العلماء إلى أن فاضت روحه إلى العليم الحكيم الذى أحاط بكل شئ علما، فمن وقت أن ظهرت رسالته الحموية، وهو فى نضال علمى، يتخلله نضال الحرب

والسيف؛ وهو فى الحالين كالجوهر الجيد لا يزيده الاحتكاك إلا لمعانا وصقلا، وهو يعلو من أوج إلى أوج، ومن درجة إلى درجة، حتى أقر بفضله المخالف والموافق؛ إلا من لم يذق بشاشة الإسلام، ولم يشرب حبه، فقد بغض إليه، كما بغض المخلصون للمنافقين، ولقد كان كل الذين ناوءوه وحاربوه كالفقاقيع تظهر ثم تبتلعها الأمواج، أما هو فكان معدنا خالصا، لا زال اسمه يرن، وسيستمر بين الخالدين إلى يوم القيامة.

علم ابن تيمية ومصادره

١٠٣- انتهينا من بيان حياة ابن تيمية، وأفضنا القول فيها، وتتبعناه يافعا يسترعى الأنظار بقوة ذهنه، وحافظته ووعيه، ثم شابا قد استوى وجلس مجلس العلماء يشرح ويوضح؛ ثم مجاهداً يحمل السيف، ثم مناظراً يقرع الحجة بالحجة ويكون له الفلج حيثما ناقش وأطلقت له حرية القول؛ ثم كهلا انصرف للعلم والحق الذى يعتقده لا يألو جهداً فيه، يغضب الأولياء لصراحته؛ ويثير الأعداء بقوة شكيمته، ثم يتخلى ذوو السلطان عن نصرته، ليظهر السيف مصقولا، والعالم غير معتمد إلا على رب العالمين. ولم نتعرض فى هذه الرحلة لبيان مقدار علمه ولا مصادره إلا بمقدار ما يوضح ناحية من حياته.

والآن نشير إلى علمه وبعض مصادره، ثم نفصل من بعد ذلك فى قسم قائم بذاته بعض آرائه ونختار منها ما يميز خواص تفكيره من بين العلماء، وأبعدها أثراً من بعده؛ ونوازن بينها وبين غيرها من الآراء لنبين وجهة الفريقين.

١٠٤- لقد أجمع الذين عاصروه على قوة فكره، وسعة علمه، وأنه بعيد المدى، عميق الفكرة؛ يستوى فى ذلك الأولياء والأعداء، فإن تلك القوة الفكرية هى التى أثارت الأولياء لنصرته؛ وأثارت الأعداء لعداوته؛ ولو كان هينا فى ذاته أو فكره، ما تحركت مناوأة المناوئين؛ وما استعانوا بالقوة المانعة عن القول، وقد عجزوا عن مجاراته، فالجميع إذن مقر بقوة عقله وعلمه، يستوى فى ذلك العدو والولى، وما بين هؤلاء وهؤلاء، ولكن موضع الخلاف بين الأعداء والأولياء هو فى الموافقة على الرأى الذى كان ينادى به؛ لا فى قدر المنادى وقوته فى العلم والفكر، وإذا كان الناس قد غضوا من قدره كعالم جليل، فليس ذلك من صميم قلوبهم إن كانوا عالمين، بل من الهوى الذى يغلب الفكر والعقل، وليس هذا شأن علماء الدين؛ أما الجاهلون فلا عبرة بقولهم إن أيدوا أو خالفوا؛ فقولهم لم يدخل فى الحساب.

ولسنا نريد أن نعد العلماء الذين عاصروه وأثنوا عليه، فإنهم لا يحصون إذ قد تجاوزوا المائة، وما يتجاوز المائة لا يحصى على اصطلاح بعض الفقهاء، وهو الرأى المختار، ونستطيع أن نقول أن كل علماء عصره علموا قدر علمه، حتى من ناوأه وحاول إيذاءه، لأنه قد ضاق صدره حرجا بمخالفته، وما يأتى به من جديد وإن كان يستمد من القديم قوته فلم يوافق عليه.

١٠٥- ولنختر من بين هذا الجمِّ الغفير أربعة من المعاصرين، وبعضهم كان من حيث السن والسبق له بمنزلة الشيخ من التلميذ، وهو ابن دقيق العيد الذى مات فى سنة ٧٠٢، فقد قال فيه سنة ٧٠٠ «هو رجل حفظة» فقيل له، فهلا تكلمت معه فقال «هذا رجل يحب الكلام، وأنا أحب السكوت» وقال أيضاً: «لما اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلا العلوم كلها بين عينيه يأخذ منها ما يريد ويدع ما يريد».

وقال فيه معاصره الحافظ الذهبى: «له باع طويل فى معرفة مذاهب الصحابة والتابعين، قل أن يتكلم فى مسألة إلا يذكر فيها مذاهب الأربعة، وقد خالف الأربعة فى مسائل معروفة، وصنف فيها، واحتج لها بالكتاب والسنة، ولما كان معتقلا بالإسكندرية التمس منه صاحب سبتة أن يجيز له مروياته؛ وينص على أسماء جملة منها، فكتب فى عشر ورقات جملة من ذلك بأسانيدها من حفظه، بحيث يعجز أن يعمل بعضه أكثر محدث يكون، وله الآن عدة سنين لا يفتى بمذهب معين، بل بما قام الدليل عليه عنده، ولقد نصر السنة، والطريقة السلفية، واحتج لها ببراهين ومقدمات وأمور لم يسبق إليها، وأطلق عبارات، أحجم عنها الأولون والآخرون، وهابوا، وجسر هو عليها، حتى قام عليه خلق من علماء مصر والشام قياماً لا مزيد عليه، وبدّعوه وناظروه وكاتبوه، وهو لا يداهن، ولا يحابى، بل يقول الحق المر الذى أداه إليه اجتهاده وحدة ذهنه وسعة دائرته فى السنن والأقوال مع ما اشتهر به من الورع وكمال الفكر وسرعة الإدراك» ويقول فيه أبو الفتح بن سيد الناس اليعمرى المصرى الذى أدركه فقد قال عنْد رؤيته: «ألفيته ممن أدرك من العلوم حظاً وكان يستوعب السنن والآثار حفظاً، إن تكلم فى التفسير فهو حامل رايته؛ أو أفتى فى الفقه فهو مدرك غايته، أو ذاكر الحديث فهو صاحب علمه ودرايته، أو حاضر بالملل والنحل لم تر أوسع من نحلته فى ذلك ولا أرفع من دلالته، برز فى كل علم أبناء جنسه، ولم ترعين من رآه مثله، ولا رأت عينه مثل نفسه، فيحضر مجلسه الجم الغفير، ويروون من بحره العذب النمير، يرتعون من ربيع فضله فى روضة وغدير».

وقال فيه كمال الدين الزملكاني الشافعي معاصره، والذي كان يقاربه في السن «كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحداً لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع معه- ولا تكلم في علم من العلوم سواء أكان من علوم الشرع أم غيرها، إلا فاق فيه أهله والمنسوبين إليه، وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف، وجودة العبارة والترتيب والتقسيم».

١٠٦- ولو أحصيت أو حاولت أن تحصي أقوال الذين قدروه حق قدره، وعرفوا حقيقة أمره، واعترفوا بمنزلته لضاق مجلد ضخم عن أن يسعها، ويحيط بها، فلنكتف بهذا على أنه نموذج لما وراءه، وصورة كاشفة لأقوال غيرهم، وهنا ليسأل الباحث: لم بلغ ابن تيمية تلك المنزلة من العلم، وهذه المكانة من التأثير في أعدائه وأوليائه، وما الأسباب المكونة لذلك العلم، ولتلك الشخصية الفذة التي جددت الإسلام، وأعادت إليه رونقه قشيباً في عصر الظلام والطغيان، وقد تألبت كل العناصر على الإسلام والمسلمين.

وإنا نعتقد أن العناصر المكونة لتلك الشخصية القوية أربعة: (أولها) مواهبه التي وهبها الله له، وما كان عليه من صفات شخصية ذاتية، (ثانيها) من تلقى عليهم العلم، سواء أكانوا رجالا موفقين، أو كتباً موجهة درسها بتعمق وتأمل، (ثالثها) حياته وما انصرف إليه، (رابعها) عصره الذي عاش فيه، سواء أكان ما استفاده منه بطريق الإيجاب بأن تغذى من عناصره، ووجهته ودفعته، أم كانت استفادته منه من مقاومة ما فيه فأرهفت قواه، وشدت عوده فضرب على أوتاره ضرباً عنيفاً، فإن العالم ذا الشخصية القوية يستفيد من عصره سلباً وإيجاباً.

١- صفاته

١٠٧- اختص الله سبحانه وتعالى ذلك الرجل بصفات كانت هي البذرة التي نمت واستوت على سوقها، فكانت ذلك العالم الجليل، وما نمت إلا بما سقيت من ماء، وما تهيأ من جو صالح، وتربة طيبة تغذت من عناصرها، فإن الله سبحانه قد وهبه مزايا من شأنها أن يجعل منه ذلك العالم الذي جدد الإسلام، فأعاد إليه شبابه، كما كان عليه في عهد الرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

وأولى هذه الصفات حافظة قوية واعية كانت موضع حديث عصره، والحافظة الواعية هى أساس العلم؛ فالعالم من يتكون له نى حافظته مادة أساسية يستخدمها وينميها، ويمقدارها ومقدار القوة على استخدامها يكون قدره وسط العلماء، ولعل التاريخ لا يذكر كثيرين أوتوا مثل ذاكرة ابن تيمية، فقد بدت فيه مخايلها منذ غرارة الصبا، حتى إنه ليحفظ بضعة عشر حديثاً بالنظرة والكتابة، ولما استوى رجلا قويا كانت تلك الحافظة هى التى تسعفه فى الجدل والمناظرة وإفحام الخصوم، وهى التى تبرز علمه، وتثير إعجاب الناس به مع قوة البيان، وثبات الجنان، وعظيم التضحية، وتحمل المحن والبلاء، وقد ذكرنا أن صاحب سبتة طلب منه إجازة بعض أسانيده، فكتب له عشر ورقات فى الأسانيد لم يرجع فيها إلى كتاب.

ولقد جاء فى الكواكب الدرية «من أعجب الأشياء أنه لما سجن صنف كتبا كثيرة، وذكر فيها الأحاديث والآثار، وأقوال العلماء وأسماء المحدثين والمؤلفين ومؤلفاتهم، وعزا كل شئ من ذلك إلى ناقليه وقائليه، وذكر أسماء الكتب التى ذكر ذلك فيها، وفى أى موضع هو منها؛ كل ذلك بديهة من حفظه؛ لأنه لم يكن عنده حينئذ كتاب يطالعه، ونقبت واختبرت فلم يوجد بحمد الله فيها خلل ولا تغيير»[1].

ونحسب أن ذلك القول لا يخلو من مبالغة، لأنه كتب كثيراً فى مدة حبسه الأخير، وما كان ممنوعا من المطالعة ولا من الكتابة طول هذه المدة، بل كان المنع والتضييق فى آخرها، ومكث المنع نحو خمسة أشهر من مدة أكثر من سنتين؛ ولذلك نحن نظن أن الخبر مبالغ فيه وربما كان غير صحيح،إذا كان أساسه الاستنباط لا الإخبار.

ومهما تكن قيمة ذلك الخبر ومقدار المبالغة فيه، فمن المؤكد أنه كانت له حافظة واعية هى مضرب الأمثال، وقد كانت تثير إعجاب المحبين، وألم المخاصمين.

١٠٨- والصفة الثانية من صفات ابن تيمية العمق والتأمل، فقد كان رضى الله عنه يدرس المسائل متعمقاً فيها، بل ربما قضى الليالى متفكراً فى مسألة واحدة حتى يحل مغلقها، وينتهى إلى الأمر الجازم فيها، وكان يتأمل الآيات والأحاديث وقضايا العقل، ويوازن ويقايس بفكر مستقيم حتى ينبلج له الحق واضحاً، ولذلك كان من أدق العلماء وأقدرهم على استنباط المعانى من الأحاديث وآيات القرآن الكريم، ولقد جاء فى الكواكب الدرية أيضاً:

---

(١) الكواكب ص ١٥٥ فى ضمن مجموعة طبع الكردى.

«وأما ما وهبه الله تعالى ومنحه من استنباط المعانى من الألفاظ النبوية، والأخبار المروية، وإبراز الدلائل منها على المسائل، وتبين مفهوم اللفظ ومنطوقه، وإيضاح المخصص للعام، والمقيد للمطلق، والناسخ للمنسوخ، وتبين ضوابطها ولوازمها وملزوماتها وما يترتب عليها وما يحتاج فيه إليها، فمما لا يوصف، حتى كان إذا ذكر آية أو حديثا وبين معانيه وما أريد به يعجب العالم الفطن من حسن استنباطه ويدهشه ما سمعه أو وقف عليه منه»[1].

فلم يكن ابن تيمية حافظاً واعياً فقط، بل كان متعمقاً لا يكتفى فيما يدرس بالنظرة الأولى، بل يردد البصر؛ ويسبر غور المسائل حتى يصل فيها إلى نتائج محققة، وما يصل إليه يدهش العقول، ويحير الخصوم.

١٠٩- والصفة الثالثة: حضور البديهة، فقد كان مع قوة حافظته وتعمقه فى الدراسة حاضر البديهة تخرج المعانى من مكانها فى الحافظة سريعة كالجندى السريع يجيب أول نداء، وكان يبدو ذلك فى درسه واضحاً جلياً، فأرسال المعانى تجيئه عند الحاجة إليها من غير إجهاد أو تعمل؛ وعند المناظرة يفحم الخصوم، بكثرة ما يحفظ وبحضور ما يحفظ فى ساعة الجدال، مما لا يقوى عليه الخصوم، ولا يستطيعون الرد إلا بعد طول الإمعان والنظر والمراجعة.

وقد قال أحد تلاميذه أبو حفص البزار: «كان ابن تيمية إذا شرع فى الدرس يفتح الله عليه أسرار العلوم وغوامض ولطائف ودقائق وفنون ونقول العلماء... واستشهاداً بأشعار العرب، وهو مع ذلك يجرى كما يجرى التيار ويفيض كما يفيض البحر».

وجاء فى وصفه أيضاً عند ما يسأل ويناقش: «قلَّ أن وقعت واقعة وسئل عنها إلا وأجاب فيها بديهة بما بهر واشتهر، وصار ذلك الجواب كالمصنف الذى يحتاج فيه غيره إلى زمان طويل، ومطالعة كتب، وربما لا يقدر مع ذلك على إيراد مثله»[2].

والبديهة الحاضرة بالنسبة للخطيب والمناظر كأدوات الحرب السريعة للمُقاتِل، وتصيب المَقاتل، وتقطع مفاصل القول، وتربك الخصم، فيبده بما لا يتوقع ما يطلب فيه الجواب، وليس عنده ذلك السلاح فيتردى، أو يخرج من الميدان مهزوماً مدحوراً.

---

(١) ص ١٥٥ من المجموعة التى طبعها الكردى. (٢) ص ١٥٤ من المجموعة التى طبعها الكردى.

ولهذه الصفة كان خصوم ابن تيمية يتهيبون لقاءه، ومن لا يعرفها فيه، ويغتر بحجته إذا لقيه كان عبرة المعتبرين، فيلقمه العالم الجليل الحجة، وما انتصر عليه أحد فى ميدان القول؛ وما وصلوا إلى ما وصلوا إليه من محنة فى مصر، أو فى الشام فى آخر حياته إلا بالتدبير ليلا والاجتهاد فى ألا يسمع قوله، ولو سمع قوله ما استطاعوا له كيداً.

١١٠- والصفة الرابعة: الاستقلال الفكرى؛ ولعل هذه الصفة هى أبرز الصفات فى تكوين علمه وشخصيته العلمية التى جعلت له مزايا خاصة ليست فى غيره من العلماء الذين عاصروه، فقد كان فى كثيرين منهم فضل من الذكاء والحافظة الواعية؛ ولكن لم يكن منهم من له ذلك الاستقلال الفكرى، يدرس كتاب الله وسنة رسوله، وآثار السلف الصالح فى أى أمر يعرض له، أو يسأل عنه، فما يصل إليه يعتنقه ويدعو إليه، لا يهمه أخالفه الناس أم وافقوا، فهو ليس تابعاً لما يجرى على ألسنة علماء العصر، وما يعتنقه الناس، بل هو عبد للدليل وحده يسير وراءه، ليس سيقة يسوقه الناس إلى الآراء، بل هو سيقة للدليل وحده، أدته دراساته إلى أن الاستغاثة بالنبى ﷺ ليس لها دليل من الشرع فأعلنها من غير مواربة، وقد أغضب فى هذا السبيل من أغضب من كثيرين، كان يرجى أن يكونوا له أنصاراً، وهو فى كل ما يصل إليه مستقل لا هادى له إلا كتاب الله وسنة رسوله وآثار السلف الصالح من الصحابة وكبار التابعين.

وقد قال فى بيان استقلاله الفكرى أبو حفص المذكور آنفا أحد تلاميذه: «كان إذا وضح له الحق يعض عليه بالنواجذ، والله ما رأيت أحداً أشد تعظيماً لرسول الله ﷺ ولا أحرص على اتباعه ونصر ما جاء به- منه، كان إذا أورد شيئاً من حديثه فى مسألة ويرى أنه لم ينسخه شئ غيره من حديث يعمل ويقضى ويفتى بمقتضاه، ولا يلتفت إلى قول غيره من المخلوقين كائناً من كان، وإذا نظر المنصف إليه بعين العدل يراه واقفاً مع الكتاب والسنة لا يميله عنهما قول أحد كائناً من كان، ولا يرقب فى الأخذ بمعلومهما أحداً، ولا يخاف فى ذلك أميراً، ولا سلطاناً ولا سيفاً، ولا يرجع عنهما لقول أحد، وهو متمسك بالعروة الوثقى»(١).

إن هذه الصفة هى التى جعلته يجدد أمر هذا الدين، ذلك لأن غيره كان يفهم الأمور بعقل غيره، أو مأخوذا بذلك العقل، أما ذلك المجدد العظيم، فقد كان ينظر إلى الدين غير متأثر بتفكير أحد إلا بالكتاب والسنة وآثار الصحابة وبعض التابعين، وبذلك جدد أمر الإسلام، بأن أزال ما علق به من غبار القرون، ورده إلى أصله جديداً قشيباً.

---

(١) ص٢٦٦ من المجموعة التى طبعها الكردى.

١١١- الصفة الخامسة: الإخلاص فى طلب الحق، والطهارة من أدران الهوى والغرض فى طلب الدين وكشفه للناس، والإخلاص يقذف فى قلب المخلص بنور الحقيقة ويجعله يدرك الأمور إدراكا مستقيما لا عوج فيه، ولا شئ يضلل العقل، ويجعله يعوج عن طريق الهداية أكثر من الغرض والهوى، والتواء المقصد فإن ذلك يجعل العقل يلتوى فلا يدرك، ويجعل الفكر مدرنا فلا ينفذ إلى الحقيقة، وفى الحكمة المشرقية أن الاتجاه المستقيم المخلص يجعل الفكر مستقيما، والعمل مستقيما، والقول مستقيما.

وقد آتى الله ابن تيمية أكبر حظ من الإخلاص، فقد أخلص لله فى طلب الحقيقة فأدركها، وأخلص فى نصرة الحق فى هذا الدين فلم يقبضه إليه حتى ترك دوياً فى عصره، وتناقلته الأجيال من بعده، وكل من يقرؤه يلمس نور الحقيقة ساطعاً مما يقرأ، وأشرق الإخلاص منيراً للقارئ، يتأثر القارئ بما يقرأ، لأنه يجد حرارة الإيمان بينة قوية لا تحتاج إلى كشف.

وقد تجلى إخلاصه فى أمور أربعة أظلت حياته كلها، فما كان يخلو منها دور من أدوار حياته، مما جعلنا نؤمن بأن هذا العالم الجليل عاش دهره كله مخلصاً لله العلى العليم، ولدينه الكريم.

(أولها) أنه كان يجابه العلماء بما يوحيه فكره، يعلنه بين الناس بعد طول الفحص والدراسة، وخصوصاً ما يكون مخالفا لما جرى عليه مألوف الناس، وما عرف بينهم، فإذا أدركه وعلم وجه الحق فيه جهر به، لا يهمه رضى الناس أو سخطوا لأنه لا يرجو إلا ما عند الله، وإذا دعى إلى المناظرة لم يجمجم ولم يتلكأ، لا يدهن فى القول لأحد، ولا يحاول إرضاء أحد.

(الأمر الثانى) الذى كان يظهر فيه إخلاصه وتفانيه فى الحق، جهاده فى سبيله ولو بالسيف إن كان خصمه يحمل سيفاً، كما حمل السيف مع التتار، أو لا يمكن قمعه إلا بالسيف كما فعل مع النصيرية وغيرهم من سكان الجبال بالشام، ولقد كان يتحمل البلاء والتضييق على حريته فى سبيل إعلان رأيه، وإن سكت مرة لا يسكت أخرى؛ طلب إليه أن يسكت فلا يفتى فى مسائل الطلاق، وقد وصل إلى نتائج تخالف ما كان عليه الأئمة أصحاب المذاهب الأربعة؛ فوعد بالسكوت، ولكن سرعان ما ألقى إلى السلطان عهده، لأنه رأى أن

السكوت سكوت عن أمر يخالف الدين، فترك عهد السلطان ليوفى بعهد الله وميثاقه الذى أخذه على العلماء ليبيننه للناس ولا يكتمونه، وقد مات رضى الله عنه سجيناً لإخلاصه الذى دفعه إلى المجاهرة بالحق، وسجل بهذا ابتعاده عن الغرض والهوى فى آرائه.

(الأمر الثالث) الذى بدا فيه إخلاصه، وتبرؤه من الأغراض والهوى والمحاسدة والمباغضة هو عفوه عمن يسيئون إليه وما داموا مخلصين طلاب حق، وإن أخطئوا، فهو يعفو عن العلماء الذين سجنوه فى جب القلعة، ويعفو عن العلماء الذين ألقوا به فى سجن الإسكندرية، وقد مكنه السلطان الناصر من رقابهم فما قال إلا خيراً، وأخيراً يعفو عمن بالغوا فى التضييق عليه، حتى حرموه من خواطره يسجلها، ومن كتبه يقرؤها، ويقول مقالة المخلص العظيم «أحللت كل مسلم من إيذائه لى» بل إنه يلتمس المعذرة للسلطان الناصر فى إيذائه. إنه الإخلاص الذى علا على كل غرض، والنفس النزهة العفيفة التى علت على كل إيذاء، فرضى الله عنه.

(الأمر الرابع) الذى بدا فيه إخلاصه، وزهده عن المناصب وكل زخرف الدنيا وزينتها، فلم يطلب منصباً، ولم يتول منصباً، ولم ينازع أحداً فى رياسة، بل كان المدرس الواعظ الباحث فقط من غير أن يكون له أمر من أمور الدولة التى يتنافس فيها المتنافسون، ولذلك عاش فقيراً، وكان يكتفى من الطعام بالقليل، ومن الثياب بما يستر العورة مع التجمل من غير طلب للثمين، وكان يتصدق بأكثر رزقه الذى يجرى عليه، كشأن العلماء المنصرفين للدرس والفحص، كما يظهر، ولا يبقى لنفسه إلا القليل الذى يحفظ قوام الحياة.

ولقد كان إخلاصه واتصاله بالله واعتماده عليه هو السبب فى نجاته من كثير مما كان يدبر له، ولقد قال فى ذلك الذهبى «وكم من نوبة قد رموه فيها عن قوس واحدة، فينجيه الله تعالى؛ فإنه دائم الابتهال كثير الاستغاثة قوى التوكل، ثابت الجأش، له أوراد وأذكار يديمها».

هذا إخلاص ابن تيمية لاشك فيه، ولا امتراء، لأن حياته كلها كانت بلاء وفداء للحق ودعوة إليه؛ ولكن وجدنا كتَّاباً فى القرن التاسع الهجرى يتكلمون فى إخلاصه ويرنقونه بأنه كان يميل إلى العجب والخيلاء، فقد نسب إلى السيوطى أنه قال فيه «واحذر الكبر والعجب بعلمك، فياسعادتك إن نجوت منه كفافاً لا عليك ولا لك، فوالله ما رمقت عينى أوسع علماً، ولا

أقوى ذكاء، من رجل يقال له ابن تيمية مع الزهدة فى المأكل والملبس والنساء، ومع القيام فى الحق والجهاد بكل ممكن، وقد تعبت فى رزيته وفتنته، حتى مللت فى سنين متطاولة، فما وجدت قد أخره فى أهل مصر الشام ومقته فى نفوسهم، وازدروا به وكفروه إلا بالكبر والعجب، وفرط الغرام فى رياسة المشيخة والازدراء بالكبار، فانظر كيف كان وبال الدعاوى ومحبة الظهور. ونسأل الله المسامحة فقد قام عليه ناس ليسوا بأروع منه ولا أعلم عنه ولا أزهد منه. بل يتجاوزون عن ذنوب أصحابهم وآثام أصدقائهم، وما سلطهم الله عليه بقواهم أو جلالتهم، بل بذنوبه، وما دفع الله عنه وعن أتباعه أكثر وما جرى عليهم إلا بعض ما يستحقون فلا تكن فى ريب من ذلك».

هذا كلام منسوب إلى السيوطى وسواء أصحت النسبة إليه أم لم تصح كما هو الظاهر[1] فإن الناس تكلموا فى إخلاصه فى طلب الحق والعلم، ورموه بالعجب ومحبة الرياسة على كبار المشايخ بالغلب عليهم فى ميدان الجدل والمناظرة، وهى رياسة أدبية يبغيها من يريدون علوا فى الأرض، ولا يبغون منصبا يتصل بالحكام.

وإن هذا اتهام ليس له أساس من وقائع التاريخ، ولا من حياة ذلك الرجل العالم، فما ظهر عليه عجب ولا كبر، بل كان المتواضع القريب من الناس الدانى إليهم، الموطأ الكنف لمعاشريه، حتى إنه ليقول فيه بعض معاشريه إنه لم يشعر بالعزة إلا فى ضيافته، إنما منشأ ذلك الاتهام الكاذب قدرته وبيانه، وقهره للمجادلين، وشنه الغارات البيانية عليهم، وعجزهم المطلق عن أن يردوا بمثل بيانه أو قريب منه؛ فرموه بالعجب، وكذلك يرمى كل بليغ فصيح متكلم يقهر مجادليه، وينقض عليهم حججهم من أطرافها. فلا يجدون رمية يغضون بها من قدره، ويسترون بها عجزهم إلا عجبه وتواضعهم كأنهم ما أسكتهم إلا التواضع؛ وما أنطقه إلا العجب، فهم ممدوحون فى صمتهم، وهو مذموم فى حججه، وتلك تعلة العاجزين، يغضون

(١) هذا الكلام وجدناه منسوباً للسيوطى فى هامش الكواكب الدرية ونحن نشك فى هذه النسبة، لأنه يقول إنه ما رمقت عينه، وأنه تعب معه وذلك يدل على المعاصرة، وذلك غير صحيح، لأن ابن تيمية مات فى أول الربع الثانى من القرن الثامن، والسيوطى مات فى أول القرن العاشر ٩١١ فبينهما نحو قرنين من الزمن، فإما أن يكون هذا الكلام باطل النسبة برمته، وإما أن يكون قد نقله السيوطى عمن عاصر ابن تيمية، ولم يذكر صاحبه، والكلام فى الحالين من حيث المعنى غير صحيح، فما كان فى ابن تيمية عجب ولا شبه عجب.. والله أعلم.

بها من قدر القائلين، فقد كان فى الحق مخلصاً بريئا وقد وصل إلى أعلى التقدير، وكان يمكنه الاحتفاظ به لو سكت، ولنال رضا الجميع، ولكنه آثر رضا الخالق، ولم يهتم برضا المخلوق، ولاقى الأذى، والرمى بالإلحاد والزندقة، وهو المؤمن الصابر، والقادر الشاكر، وهذا أقصى مراتب الإخلاص ودرجاته.

١١٢- الصفة السادسة: فصاحته وقدرته البيانية، فقد كان رحمه الله خطيبا مصقعا تهتز له أعواد المنابر، وجمع له الله سبحانه وتعالى بين فصاحة اللسان وفصاحة القلم، فكان مع قدرته الخطابية كاتبا تجرى الحقائق على شباة بنانه، كما تجرى الألفاظ الجلية البينة على لسانه؛ بما يعجز غيره عن كتابة مثله بالتروية والإمعان أياما.

ويظهر أن هذه الفصاحة وراثية فى أسرته فقد كان أبوه متكلما مجيداً، وكان من أجداده الخطباء وتولى أحدهم الخطبة فى جامع بغداد، وقد قوى تلك القدرة البيانية فى تقى الدين كثرة ترديده وقراءته وحفظه للسنة النبوية بعد حفظ كتاب الله سبحانه، فإن ذلك أمده بطائفة كبيرة من الألفاظ الجيدة المنتقاة، فوق أن كثرة المعارك البيانية، أرهفت قواه وعودته القول الارتجالى به والانتصار بالحجة من غير تحضير وتهيئة، فإنه حفظ كل شئ قبل أن يتكلم أو يجادل أو يناظر.

١١٣- الصفة السابعة: الشجاعة، ومعها صفتان أخريان من جنسها، وهما الصبر وقوة الاحتمال، والشجاعة بعد استقلال الفكر أوضح ما تميز به ابن تيمية عن علماء عصره، فقد عهد الناس فى عصره العلماء عاكفين على القراءة قد أنحلتهم المقاعد، تراخت عليها عضلاتهم ومفاصلهم، يرون قوة العالم كلها فى فكره ورأسه فهو من الأمة رأسها لا عضلاتها ولا قوتها البدنية، إنما قوتها البدنية للجند فهم الذين يغضبون لها، ولعل ذلك أتى إليهم من الفلسفة الهندية وديانة الهنود، إذ كانوا يرون قوة الأمة من الجند، وأنهم خلقوا من سواعد براهما فى زعمهم، والبراهمة أى العلماء كانوا من رأسه فى زعمهم.

هذا ما كان عليه علماء المسلمين فى عصر ابن تيمية، ولذلك لما بلغهم أن التتار قد أغارت عليهم بركبها ورجلها، وقضها وقضيضها، فروا هاربين إلى مصر مع من فروا أما ابن تيمية فقد كان فى هذا طرازا وحده، رأى أن العلم والجندية ليسا متباينين، ولا متضاربين، فالعالم جندى عندما تشتد الشديدة، وسياسى عندما تدبر المكيدة، والجندى

عالم عندما تقرر الأمور، ولعل ذلك كان من اقتدائه بالسلف الصالح وفناء فكره فى المأثور عنهم؛ فقد وجد على ابن أبى طالب الذى كان باب مدينة العلم؛ وأقضى المسلمين هو أيضاً فارسهم وهو الذى ما بارزه أحد إلا قتله، فهو العالم العابد الزاهد الناسك، وهو الذى كان يخرج من ميدان القتال وسيفه يقطر دما .

لهذه القدوة الحسنة عندما أغار التتار لبث ابن تيمية فى المدينة يرتب أمورها ويسوسها؛ بعد أن فر ساستها ومديروها، وذهب إلى قازان قائد التتار يناقشه ويجادله؛ ثم مكث يثبت روح الأهلين، حتى انجلى التتار عنهم، ثم لما عادوا ذهب واستحث جند مصر الذى هم بالتراجع وما زال بقادته حتى أتوا الشام ليلقوا التتار وما كانوا يفعلون؛ ولما وقعت الواقعة، كان فى موقف الموت الفارس المعلم الذى يتقدم شجاعاً، فلا يدرى أيقع على الموت أم يقع الموت عليه، حتى إذا تحطمت صخرة التتار فعادوا مدحورين، قاد هو وحده كتيبة وذهب إلى الشيعة فى الجبل حتى أخضعها، وحملهم على دفع الزكاة والعشور صاغرين؛ بعد أن تاب من تاب منهم.

هذه شجاعة ابن تيمية فى الميدان، وقد علت على شجاعة القواد الذين قضوا حياتهم فى الفروسية والسيف، لأن شجاعتهم كانت من القتال والنصر، وشجاعته كانت من قلبه ودينه.

أما شجاعته الأدبية فقد كانت سبب بلائه وقد أحسن البلاء، قال مقالة الحق الذى يعتقده وما وهن ولا استضعف وخاصمه العلماء والكبراء فما تردد ولا أحجم وحرضوا العامة عليه فما امتنع عن قول الحق فى نظره، وإن حياته كلها جهاد فى هذا السبيل، ولما انضم الأمراء والسلطان إلى المخالفين له تحمل البلاء من الجميع، ولا نفيض فى القول فى شجاعته الأدبية فإن كل صفحة من حياته تنطق بها، وتكشف عن قوة نفس ذلك العالم، وعلوه على معاصريه فى إرادته وهمته، كما علا عنهم فى فكره وحجته.

وكان مع هذه الشجاعة صبوراً، ويصبر عند الصدمة الأولى فلا يضطرب، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «إنما الصبر عند الصدمة الأولى». وكان قوى الاحتمال جلداً فى جسمه وقلبه وعقله، فكان متين البنيان فى جسمه، وكان كبير القلب يتسع قلبه للمكروه من غير أن يجزع عنده، وكان كبير العقل يرد الدليل بالدليل؛ فإن لم يصغ المعاند أفحمه، كل دور من أدوار حياته يعلن صبره وقوة احتماله فقد كان دءوبا على العمل لا يكل ولا يمل،

يسجن فيكتب ويؤلف، كأنه لا يحب أن يترك ساعة من حياته من غير عمل، لأنه محاسب على هذه الساعة فيم قضاها، وترهق نفسه بمنعه من كتبه، وتبعد المحبرة والقلم والقرطاس فيستعين بالكتابة بالفحم، ولا ينى عن التفكير والتدوين، حتى فى هذا الضيق، فإن أعوزه الورق والفحم أخذ يتلو كتاب الله فاهما متفهما، متخشعاً متقرباً، ولم يقعد عن العمل، بل حتى مع المرض فكان يتلو القرآن حتى وصل إلى قوله تعالى: «إن المتقين فى جنات ونهر* فى مقعد صدق عند مليك مقتدر» فكانت آخر ما نطق به رضى الله عنه وأرضاه.

١١٤- والصفة الثامنة: قوة الفراسة، فقد كان لقوة عقله ونفاذ بصيرته وحدة مداركه مع قوة الإحساس ينفذ نظره إلى قرارت النفوس فيدركها، وإلى بواطن الأمور فيكشفها، فكان الألمعى يظن الظن كأنه قد رأى وسمع، وبدت فراسته واضحة فى كل أمر تولاه، رأى التتار وحالهم ففهم بذكاء نفسه أنهم تضعضعوا، ولم يكونوا عند غزوهم الشام كما بدءوا بل أترفت نفوسهم، فذهب بأسهم، ولكن ماضيهم يرعب من يغزونهم فيهزمون بالرعب، لا بفرط القوة، رأى العبقرى ذلك فكان يقسم الأيمان المغلظة بأن جند مصر والشام لا محالة منتصرون، فإذا قال له الأمير، قل إن شاء الله، قال أقولها متحققاً لا معلقاً، وهذا يدل على قوة فراسته ونفاذ بصيرته.

ورأى رجلا فى زى طلاب العلم يسير فى طرق دمشق كالحائر، لأنه لم يكن معه ما ينفق. فناداه ابن تيمية ووضع فى يده دراهم، وقال: أنفق منها وأخل خاطرك. وما تحدث الشاب بحاجته، ولكنها فراسة المؤمن، وكرمه.

وإن الذين يتولون إصلاح الجماهير يجب أن يكون لهم من قوة الفراسة ونفاذ البصيرة ما يمكنهم من أن يدركوا خلجات القلوب من العيون وحركات النفوس من غضون الوجوه، ليستطيعوا أن يخاطبوا الوجدان؛ ويصيبوا المشاعر بما يريدون، كذلك آتاه الله هذا الحظ من الإدراك الروحى، والإحساس النفسى، ولذلك ما خاطب جماعة إلا استرعى انتباهها، وأصاب مشاعرها بما يقول إلا من ركب العناد رأسه، وجمع به شماس نفسه، فإنه منافذ الإدراك عنده تسد، فإن لم يصل القول الحق إليه فإن ذلك يكون من نقص فيه، لا من نقص فى القائل.

١١٥- وإن الحق يوجب علينا ونحن نذكر صفاته ألا نقتصر على محاسنها بل نذكر

مع الحسن غيره، ونحن إن تلمسنا له صفة غير محمودة لم يبرز لنا من بين سجاياه شئ إلا صفة واحدة وهى الحدة فى القول، والشدة فيه، حتى إنه ليوجع أحياناً، فيكره الناس الشفاء لألم الدواء بل إن تلك الحدة كانت تخرج به من نطاق الحجة القوية والنقد اللاذع إلى الطعن أحياناً، انظر إلى قوله فى ابن الإخنائى قاضى المالكية، فإنه لما بلغه أنه رد عليه فى مسألة زيارة القبور، استجهله، وقال إنه قليل البضاعة فى العلم. ويصح أن يكون الواقع كذلك، ولكن الداعى المرشد أعلى من أن يذكر ذلك فى خصمه، كثيراً ما كان يصف مخالفيه بأنهم مبتدعون، نعم إن الدليل الذى يسوقه قد ينتج ذلك، ولكن ما كنا نحب أن يصرح بالنتيجة إذا كانت من ألفاظ السب، بل يترك المقدمات تنتجها، وهى مطوية فيها وبينة منها.

وقد يكون الجدل هو الذى يؤدى إلى هذه الحدة، فإن كل مجادلة منازلة، وفى النزال يحتدم القول، فتكون الحدة فى التعبير، وقد يغض ذلك من قيمة الحق فى ذاته، ولذلك كان الإمام مالك ينهى عن الجدل،حتى مع أهل الجدل، ويقول لمبين السنة لهم: قل السنة واسكت، وكان يقول «كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص مما جاء به محمد».

ولكن ما كان فى استطاعة ابن تيمية أن يتخلى عن المناظرة، لأنه اختلف مع علماء عصره فى أى الطريقين السنة، فهم يقولون أن ما هم عليه هو السنة وهو اتباع، وما يقول ابن تيمية ابتداع، وهو يرميهم بما يرمونه به، فلابد إذن من المناظرة لتمحص الحقائق وليحكم النظارة أى الفريقين أهدى سبيلا، وأقرب رحماً بالسنة، ومع المناظرة الجدال وحدة القول.

ولقد أجمع الذين عاصروا ابن تيمية على أنه حاد فى قوله، وقد نقلنا لك من قبل قول الذهبى فيه: «تعتريه حدة فى البحث وغضب وصدمة للخصوم تزرع له عداوة فى النفوس، ولولا ذلك لكان كلمة أجماع، فإن كبارهم خاضعون لعلومه معترفون بأنه بحر لا ساحل له وكنز ليس له نظير، ولكن ينقمون عليه أخلاقا وأفعالا. وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك».

هذه هى كلمة الذهبى. وهى تسجل أنه كانت تعتريه حدة وصدمة للخصوم، أما الحدة فقد أشرنا إليها، وأما الصدمة للخصوم فهى لأنه كان رضى الله عنه إذا علم السنة أعلنها فى قوة وعنف، غير ملتفت إلى المخالفين. وما هم عليه، وكأنه كان الأولى به أن يتدرج معهم فيما يأتى به، فلا يصدمهم، وإن التدرج سنة فطرية تجعل ما يتلقى بالرفض أولا قد يتلقى بالقبول آخراً. إن سلك به سنة التدرج، وقد يكون لذلك القول موضعه من الحق.

ولكن الذهبى ينسب الخلاف عليه إلى حدته وصدمته لهم، والحق أنه ما أتى أحد بمثل ما أتى به ابن تيمية فى عصره إلا اشتد عليه الخلاف، فما كانت الحدة سبب الخلاف، بل الآراء نفسها فى مثل هذا العصر مبعث الخلاف لأن الناس قد ألفوا مذاهب وأفكارا على أنها السنة واشتدوا فى التمسك بها، فجاء ابن تيمية يذكر لهم أن السنة غيرها، فلابد أن تصطدم الفكرتان لأن الناس لا يغيرون العقائد الدينية باليسر الذى يغيرون به الآراء العلمية المجردة؛ وما كان الذى قاله آراء علمية مجردة بل هى لها صلة بالعقيدة الإسلامية؛ فلابد أن يكون اختلاف؛ ولكن الحدة فى القول تزيد الخلاف أواراً وتسهل الرمى بالكفر والفسوق والعصيان، والتنابز بالألقاب؛ وذلك ما أدت إليه الحدة من الفريقين؛ وإذا كان خصوم ابن تيمية دونه قدرا وعلما وتبعة، فإنه يكون الملام على الحدة بقدره؛ وعلى حسب منزلته؛ والمهمة التى وقف نفسه عليها.

١١٦- هيبته: ولقد آتى الله تقى الدين بن تيمية هيبة شخصية تروع من يلقاه؛ وتجعله يحس بأنه فى حضرة رجل عظيم. ولعل هذه الهيبة هى التى جنبته أذى العامة مع شدة المحرضين، وقد يحس فى ذات نفسه بخطر شأنه؛ ولذلك لما جرؤ مأفون أحمق وناله بيده لم يمتنع عن درسه ولما أراد بعض أنصاره أن يحوطوه ليكف الأذى بمثله ردهم، وذهب منفرداً، فما نال أحد منه شيئاً؛ ولقد كان يحس بهيبته مخالفوه من العلماء؛ فكانوا إذا أرادوا أمراً دبروه بليل، وبيتوه، ثم لم يلقوه بل يشكونه؛ ليتقوا لقاءه؛ وإن أصر السلطان أو من له الأمر على أن يلتقى بهم ويجادلوه فإن النتيجة ألا ينالوا منه شيئاً لقوة حجته، ولهيبته أيضاً.

ولقد كان إذا لقى السلطان لقيه ثابت الجأش قوى الجنان، وإذا خاطبه فى أمر كان قويا فى خطابه، شديداً فى جوابه، والسلطان لا يتردد فى إجابته؛ وعدم مخالفته فى ما يدعوه إليه؛ وما وافق السلطان على ما نزل به إلا وهو فى غير حضرته، فقد كان فى مصر وابن تيمية فى الشام؛ والغائب فى عذر فيما يبلغه من الأخبار، ما أصدره، وهو لم يلاق وقت الإصدار ذلك العالم الجليل الذى كان لسانه ينطق بالحكمة، وقلبه يفيض بالإخلاص؛ وشخصه الرائع يلقى الهيبة فى النفوس. وإن الشيخ رضى الله عنه ليلتقى بقازان ملك التتار وقائدها؛ فيقول كل ما يريد؛ ومع أن المشافهة المباشرة بينهما عسيرة بل هى متعذرة لأن لغة ابن تيمية غير لغته- وتوسط الترجمان بينهما- نجد أن قازان يحس بهيبته وقوة نفسه، فيقول لحاشيته، إنى لم أر مثله، ولا أثبت قلبا منه، ولا أوقع من حديثه فى قلبى، ولا رأيتنى أعظم انقياداً لأحد منه.

١١٧- والهيبة الشخصية منحة من الله سبحانه يمنحها لبعض خلقه فيكون فى الشخص قوة روح، وقوة شخص، وتنبعث منه قدرة على التأثير فى نفوس سامعيه، ويكون لكلامه روعة ولنظراته نفاذ إلى النفس، وقد يفقد الشخص حريته بين يديه من غير سلطان قاهر، ولا قوة مادية مجبرة ملزمة، بل الإلزام ينبعث من النفس؛ وقد آتى الله ابن تيمية تلك القوة الروحية؛ وقد يكون من أسبابها صفاته التى ذكرناها؛ ومقدرته التى بيناها؛ ولكن ليست هذه الصفات وحدها مكونة لها؛ بل لابد من العطاء الإلهى؛ والمنحة الربانية، وإن قادة الأفكار الذين يوجهون الناس توجيها فكرياً يكونون ممن آتاهم الله تلك الموهبة، فيسيرون بها الناس طائعين مأخوذين بروعة القائد، مشدوهين بعظمة نفسه، فيلقون معه الحتوف راضين؛ ولله فى خلقه شئون.

٢- من تلقى عليهم العلم

١١٨- لم يكن التلقى فى عصر ابن تيمية من أفواه الرجال فقط كما كان الشأن فى عصر أبى حنيفة ومالك؛ بل كان تلقى العلم، كما هو فى عصر تدوين العلم من ناحيتين: من الرجال يوجهون ويلقنون، ويتخرج العالم عليهم، ومن الكتب يدرسها ويفحصها وينقب فيها؛ ومن مجموع ما يتغذى مما يتناوله من شيوخه؛ وما يستخرجه من بطون الكتب تتكون المادة العلمية التى يبنى عليها، ويستنبط منها، ويزيد عليها؛ وقد يأتى بلون آخر من ألوان الفكر، مادته الأولى فيما درس.

وقد تهيأ لابن تيمية مدرسة علمية فى صدر حياته على أكمل مثال، وكان أول موجه له أبوه، فقد كان عالماً جليلا له كرسى فى المسجد الجامع بدمشق؛ وله مشيخة الحديث فى بعض مدارسه، فنشأ فى معدن العلم، ووجد الموجه الذى يلازمه، وهو أشفق الناس به وأحناهم، استمر ملازماً لأبيه إلى أن بلغ الحادية والعشرين حيث توفى ذلك الموجه الكريم؛ وفى أثناء تلك الملازمة التى جمعت أقوى قرابة، وصلة الروح والفكر كان يتصل بالعلماء، ويتلقى عن شيخ من شيوخ دمشق أخص ما امتاز به. ولقد جاء فى كتاب العقود الدرية ما نصه: «شيوخه الذين سمع منهم أكثر من مائتين، وسمع مسند الإمام أحمد عدة مرات، وسمع الكتب الستة الكبار والأجزاء، ومن مسموعاته معجم الطبرانى» وهكذا سمع كتب السنة التى كانت معروفة فى عصره من شيوخ الحديث، وجاء فى كتاب الكواكب الدرية «لقد سمع

غير كتاب على غير شيخ من ذوى الروايات الصحيحة العالية، أما دواوين الإسلام الكبار كمسند الإمام أحمد، وصحيح البخارى ومسلم وجامع الترمذى، وسنن أبى داوود السجستانى، والنسائى، وابن ماجه، والدارقطنى فإنه سمع كلا منها مرات عدة، وأول كتاب حفظه فى الحديث الجمع بين الصحيحين للإمام الحميدى.

وطلب بنفسه قراءة وسماعا من خلق كثير، وشيوخه الذين سمع منهم أكثر من مائتى شيخ».

١١٩- تلقى على الرجال مالا يؤخذ بالسماع، وهو الحديث، ليسند روايته إلى من قرأ عليه، وتلقى قبل ذلك أوائل العلوم على شيوخ تخصصوا فيها، ودربوا عليها، فعلم العربية على شيوخها، والمنطق على شيوخه، والتفسير على شيوخه، والفقه الحنبلى على شيوخه، وهكذا.

وكان مع ذلك يحضر المحافل والمجامع فيستمع إلى مساجلات العلماء، ومجاوبات الأدباء ومحاضرات ذوى الفكر الثاقب التى كانوا يلقونها فى المساجد الجامعة، أو فى المدارس.

هذا فى المجالس، والمحافل الجامعة، أما فى المجتمعات الخاصة فكان بيته لمنزلة أبيه فى العلم، ومكانته بين الفقهاء ورياسته لمشيخة الحديث، مجتمعا علميا خاصاً، يستمع فيه إلى أدق المسائل النظرية، والحقائق العلمية مدققاً موازنا بين غثها وسمينها ضعيفها وقويها بعقل ذكى أريب، وقلب فتى مجيب، يردد ما يسمعه ويمحصه.

ولذلك كان يستفيد من كل العلماء الذين كانوا بمدينة دمشق، أو يفدون إليها، أو يمرون عليها، ويغشى مجالسهم مستمعاً مستفيداً مميزاً، غير هاضم إلا ما يستسيغه العقل ويوافق الأثر.

١٢٠- حتى إذا شدا فى العلوم، وتكون له محصول، اتجه إلى الطلب بنفسه فتلقى عن شيوخ لم يلقهم، وعلماء تباينت أقاليمهم، واختلفت مناحى تفكيرهم، فأخذ يدرس بنفسه فى الكتب، ويتلقى علم الأولين، متعمقا فى كل علم، ابتدأ بعد السنة بالتفسير، أخذ يجمع أشتاته، ويدرس القرآن على ضوء ما أثر من تفسير له، ولا يقبل إلا ما يستقيم عليه إدراكه المستقيم، وكان معنياً بجمع أقوال المفسرين الذين يتمسكون بما يقرر السلف، وقد جاء فى

الكواكب الدرية «ومن ذلك ما جمعه فى التفسير وما جمعه من أقوال مفسرى السلف الذين يذكرون الأسانيد فى كتبهم، وذلك أكثر من ثلاثين مجلداً، وقد بيض أصحابه بعض ذلك، وكثير منه لم يكتبوه؛ ولو كتب كله لبلغ خمسين مجلدا، وكان رحمه الله يقول: ربما طالعت على الآية الواحدة نحو مائة تفسير، ثم أسأل الله تعالى الفهم، وأقول يا معلم إبراهيم علمنى، وكنت أذهب إلى المساجد المهجورة ونحوها، وأمرغ وجهى فى التراب، وأقول يا معلم ابراهيم فهمنى.

وهذا الكلام يدل على أمرين (أولهما) أنه بعد أن تلقى السنة عن شيوخها سماعا، وكان قد حفظ القرآن فى صغره، كما هو الشأن فى تربية أطفال المسلمين منذ أقدم العصور، اتجه إلى دراسة القرآن وفهمه، وتعرف أسراره ومراميه ومعانيه.

(الأمر الثانى) أنه فى سبيل فهم القرآن قرأ كل تفسير عثر عليه؛ حتى يهتدى إلى معانى القرآن، وبذلك تلقى علم التفسير على شيوخ المفسرين وأئمته، وتخرج عليهم فيما دونوه وكتبوه، وأورثوه الأخلاف.

ويظهر أنه بسبب دراسته للسنة كلها سماعا ما كان يعجب إلا بالتفسير السلفى؛ ولذلك جمع مفسرى السلف فى مجلدات ضخام؛ بيض أصحابه بعضها، ولم يبيضوا كثيراً منها؛ ومجموعها يعطيك صورة عما تلقاه من التفسير الأثرى بالقراءة.

١٢١- وإنه لم يقف عند التفسير والسنة؛ بل تجاوزهما إلى الفقه، فلم يقتصر على ما تلقاه عن أبيه من الفقه الحنبلى، بل أخذ يدرس المذاهب الإسلامية كلها فى كتبها التى دونت فيها؛ وإن بعض الكتب الحنبلية التى كانت قريبة منه توعز بهذه الدراسة، وتبعث عليها، فكتاب المغنى الذى ألفه موفق الدين بن قدامة المتوفى سنة ٦٣٠ شرحاً لمختصر الخرقى، فيه موازنة قيمة جامعة بين المذاهب الأربعة، بل يتجاوزها أحياناً إلى غيرهم من فقهاء المسلمين، ولابد أن يكون ذلك الكتاب كان معروفا مقروءا فى دمشق فى عهد ابن تيمية لقرب العهد من المؤلف من جهة، ولمنزلة آل قدامة فى دمشق من جهة ثانية، فقد أنشئوا مدرسة بها، وكان يلقى فيها الفقه الحنبلى والحديث.

وإنه وقد تلقاه، لابد أن يؤثر فيه من ناحيتين:

(إحداهما) دراسة فقه السلف دراسة عميقة، فإن ذلك الكتاب الجليل تجلى فيه آراء

فقهاء الصحابة، وآراء فقهاء التابعين، وما أخذه كل إمام من الأئمة منها، فلابد أن يكون طالب فقه السلف المشغوف به تقى الدين قد تأثر بتلك الطريقة، ثم نماها وزاد عليها وبنى منها بناء فقهيا قائما بذاته، وذلك إلى أن المذهب الحنبلى فى ذاته مذهب يعتمد على أقوال الصحابة وأقوال التابعين فضل اعتماد.

(الأمر الثانى) أن ذلك الكتاب القيم أوعز إليه أن يدرس فقه الإسلام كله من ينابيعه الأولى، وقد اتجه ذلك الاتجاه، فدرس الفقه الإسلامى غير متقيد بمذهب من المذاهب، وقد دونت المذاهب بأدلتها، وشرحت شرحاً مستفيضا، ونقدت نقداً صحيحا، ولابد أنه قرأ كتب الطحاوى المقارنة وكتب الخصاف، وكتب الحصيرى، وكتب السرخسى، فى المذهب الحنفى، والأم ومختصر المزنى، والمذهب للشيرازى، والمجموع للنووى، والوجيز للغزالى، وغيرها من الكتب فى المذهب الشافعى، ولابد أنه قرأ ما كتبه ابن رشد الكبير وابن رشد الحفيد فى الفقه المالكى وغيرها من الكتب فى هذا الفقه،وهذه الكتب وغيرها فيها الفقه مبسوط موضح بأدلته، وفيها الاستناد إلى مذاهب الصحابة، وفيها آراء التابعين، فأضاف ذلك إلى ما علم من علوم الحديث والآثار.

ثم إنه قرأ ما كتب فى الأصول، وهى موسوعات مبسوطة فى أصول الاستدلال، ومنهاج الاستنباط، ثم إن احتكاكه بالشيعة غاليهم ومعتدلهم جعله لا محال ينهل من مواردهم، وإنك ترى أن إفتاءه فى الطلاق المقترن بالعدد لفظا وإشارة، وجعله باطلا أو جعله واحدة هو من آرائهم، فلابد أنه قرأ كتبهم، ولم يمنعه رأيه فى غلاتهم من أن يقبل خير ما عندهم، ويدرسه دراسة الفاحص الباحث.

ثم إنه قد قرأ حتما لبحر العلم ابن حزم - المحلى، والإحكام فى أصول الأحكام، وفى كتابه العقود ذكر لرأى مخالف فى أن الأصل فى كون العقود الإباحة والإلزام بها أم الأصل عدم الإلزام بما يتعاقد عليه العاقدان حتى يقوم الدليل من الشارع على الاعتبار والإلزام، وإن الذى حمل لواء الرأى الثانى ابن حزم، وقد ذكره ابن تيمية بأدلته، ورد عليه.

وفى الكتابين المحلى، والأصول، آراء الصحابة والتابعين جلية واضحة؛ ولعل جذوة من الحدة التى امتاز بها ابن حزم قد آلت لابن تيمية من قراءته لكتبه، وتأثره إلى حد كبير بأسلوبها.

١٢٢ - تخرج ابن تيمية على تلك الثروة المثرية من أقوال الفقهاء واعتمادهم، وأدلتهم التى يستشهدون بها من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، ودرسها وناقشها بعقله القوى، وفكره المستقل، وإن كتب المقارنات نفسها فيها مناقشة الأدلة والموازنة بينها، فدرس ذلك بعقله الفاحص الكاشف الناقد فوافق ما وافق، وخالف ما خالف، وقد يخالفها جميعاً، وينتهى إلى دليله مما درس، وإن لم يذكره سواه، ولقد قال فى ذلك صاحب الكواكب الدرية: (كان له باع طويل فى معرفة مذاهب الصحابة والتابعين، وقل أن يتكلم فى مسألة، إلا يذكر فيها أقوال المذاهب الأربعة، وقد خالف الأربعة فى مسائل معروفة، وصنف فيها واحتج لها بالكتاب والسنة».

١٢٣ - وقد درس كما قلنا العربية على شيوخها، ولكنه لم يكتف بما تلقاه شفاها من الشيوخ، بل أخذ يبحث وينقب ويوازن، وكأنه متخصص فيها لايعلم سواها، وكأنه يفحصها ليكون من أئمتها، بل إنه لم يكتف بأن يدرس فيها ما تضافر عليه النحاة من قواعد، بل أخذ يدرس أصول هذه القواعد، ليعرف عماد استنباطها، والأساس الذى قامت عليه دعائمها، حتى ليتأمل كتاب سيبويه، ويفهمه وأصوله ثم يكر عليها بالنقد، يجابه بذلك شيخاً من شيوخ النحاة، وهو أبو حيان النحوى؛ فيغضب أبو حيان من هجومه، ولكن يزيل ذلك الغضب الإعجاب بابن تيمية، فيقول: ما رأت عيناى مثله.

١٢٤ - ولايكتفى بذلك، بل إنه ليدرس أصول الدين، فيدرس علم العقائد على شيوخه، ثم ينفرد بالقراءة ويدرس، فيقرأ مقالات الإسلاميين والإبانة لأبى الحسن الأشعرى؛ ويقرأ كتب الغزالى التى جمعت بين الفلسفة وعلم الكلام، أو هى علم الكلام المتغذى من الفلسفة والآثار الصحاح، والقرآن الكريم وطرائق السالفين، فيأخذ ذلك على الغزالى، ويدرس آراء الفرق المختلفة فى كتب علم الكلام وغيرها؛ فيدرس آراء الجهمية فى إرادة العبد، ومشيئة الرب، ويدرس كلام الأشعرى فى ذلك، وينتهى إلى أنه لافرق بينهما، أو كلاهما قريب من الآخر، ثم يدرس أيضاً آراء العلماء فى صفة الكلام، وفى مشتبه الأوصاف المذكورة فى القرآن: وهو إذا يقرأ يدرس ويمحص ويفحص؛ ولايترك بابا مما له صلة إلا فحصه ودرسه.

١٢٥ - وإنه ليجد كل مثقف إسلامى فى عصره أن عليه أن يدرس بعض الفلسفة،

فيدرس المنطق، وكلام الفلاسفة فى الإآهيات والكونيات؛ وهو فى ذلك قد اطلع على ثمرات ما وصل إليه فلاسفة المسلمين كابن سينا والفارابى وابن رشد، وقد ظهر ذلك واضحاً فى جدله ومناقشاته؛ وحكى عنه فى أخباره وسيرته، فقد قال السيوطى ما نصه:

«فإن برعت فى الأصول وتوابعها من المنطق والحكمة والفلسفة وآراء الأوائل ومجاراة العقول واعتصمت مع ذلك بالكتاب والسنة وأصول السلف، ولفقت بين العقل والنقل، فما أظنك فى ذلك تبلغ رتبة ابن تيمية، ولا والله تقاربها، وقد رأيت ما آل إليه أمره من الحط عليه والهجر، والتضليل والتفكير بحق وبباطل».

فهذا الخبر التاريخى الذى جاء فى ضمن نصيحة تبين كيف كان ابن تيمية قارئاً لأقوال الفلاسفة والحكماء؛ وإن كان قد اعتبر هذه القراءة حجة عليه إلا أنه رمى بالكفر، وهجر العلماء.

ولسنا نجد صعوبة فى تعرف أثر ما تلقاه من الفلسفة من كتبه نفسها، فتراه فى كتاب عرش الرحمن يتكلم فى الأفلاك التى يقولها الفلاسفة مما يدل على معرفته معرفة تامة لعلمهم، فيقول : لقائل أن يقول: لم يثبت بدليل يعتمد عليه أن العرش فلك من الأفلاك المستديرة الكلية الشكل لا بدليل شرعى، ولا دليل عقلى، وإنما ذكره طائفة من المتأخرين الذين نظروا فى علم الهيئة وغيره من أجزاء الفلسفة: فرأوا أن الأفلاك تسعة وإن التاسع وهو الأطلس محيط بها مستدير كاستدارتها، وهو الذى يحركها الحركة المشرقية، وإن كان لكل فلك حركة تخصه غير هذه الحركة العامة؛ ثم سمعوا فى أخبار الأنبياء ذكر عرش الله، وذكر كرسيه وذكر السموات السبع، فقالوا بطريق الظن إن العرش هو الفلك التاسع»[(١)].

إن هذا دليل قاطع على أنه قرأ كتب الفلسفة وأحاط بها؛ ولقد ثبت قطعاً أنه قرأ رسائل إخوان الصفا؛ ونقدها فهو يقول فى الرد على النصيرية ما نصه:

«وحقيقة أمرهم (أى النصيرية) أنهم لا يؤمنون بنبى من الأنبياء والمرسلين، ولا بشئ من كتب الله المنزلة، وهم تارة يبنون قولهم على مذاهب المتفلسفة الطبائعيين لا الإلٓهيين، كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا، فإنهم تارة يبنونه على قول المتفلسفة وغرض المجوس الذين يعبدون النور، ويضمون إلى ذلك الكفر والرفض، ويحتجون لذلك من كلام النبوات إما

---

(١) رسالة عرش الرحمن ص ١٠٦ من مجموع رسائل ابن تيمية.

بلفظ يكذبون به... فيحرفون نقطه... ليوافق قول المتفلسفة أتباع أرسطو... وإما بلفظ ثابت عن النبى ﷺ فيحرفونه عن مواضعه، كما يصنع أصحاب رسائل إخوان الصفا، ونحوهم من أئمتهم»[1].

هذا يدل على أنه قرأها وفحصها؛ بل لا شك أنه قرأ الكتب التى تعرضت للصلة بين الشريعة والفلسفة، ككتاب فصل المقال لابن رشد.

١٢٦- وهكذا نستطيع أن نقرر غير مبالغين أنه قرأ كتب العلوم الإسلامية، وكتب الفلاسفة التى كانت معروفة فى عصره، ويظهر أنه لم يكتف بذلك، بل قرأ كتب النصارى، والأدوار التى مرت عليها عقائد النصارى، دراسة فاحصة؛ وليس شئ أدل على ذلك من كتابه (الجواب الصحيح فيمن بدل دين المسيح) فهو قد رد أقوالهم رد العارف لمذهبهم، والمدرك لأدوار عقيدتهم؛ وما كان لمثله أن يحكم على شئ قبل معرفته وتصوره.

وفى الجملة كان يعد نفسه للدفاع بالإسلام فى كل ميادين الهجوم، فكان يعد الأسلحة التى يشن بها الغارات على من يتصور منهم الهجوم، وتلك الأسلحة هى علمه بما عليه أولئك المهاجمون.

١٢٧- من هذا السياق يتبين أن ابن تيمية تلقى العلم من شيوخه أولا، ثم من الكتب ثانياً، وقد تلقى علم الكتب أكثر مما تلقى من علم الشيوخ؛ فإن الأولين وجهوه فى صدر حياته، ووقفوه، واكتفى منهم بعد أن شدا بأن سمع كتب الحديث منهم ليتلقى الإسناد كاملا؛ وليكون أخذه الحديث بالسماع، لا بمجرد القراءة فى الكتب التى قد يكون فيها تصحيف أو تحريف، فيأخذ الحديث محرفاً.

أما العلوم الأخرى فقد اتجه فيها بنفسه، شأنه فى ذلك كشأن كل عالم مستقل الفكر والرأى والنظر، يقرأ على الرجال القليل، ثم يعتمد على نفسه ودراسته الخاصة وبحثه فى الكثير، فيكون نفسه، ويوجه قلبه وفكره، ولهذا نقول إن من تلقى عليهم من الماضين الذين لم يشافههم أكثر كثرة كبيرة من الشيوخ الحاضرين الذين لقيهم، وشافههم.

ولو أن الوقائع تسعفنا لحاولنا أن نبين فى كل دور من أدوار حياته ما قرأ؛ فنعرف

---

(١) مقدمة رسائل إخوان الصفا لأحمد زكى باشا رحمه الله.

الدور الذى درس فيه العلوم الدينية ما بين تفسير وحديث وفقه وعلم كلام، ثم نعرف الدور الذى درس فيه العلوم العربية دراسة فاحصة ناقدة، ثم الدور الذى درس فيه الفلسفة والحكمة والكونيات، ولكن لا يسعفنا التاريخ بذلك. فلنكتف بأن نقول أنه درس كل ذلك، ولا ينقصنا العلم بالزمان.

٣- انصرافه إلى العلم

١٢٨- قد يتهيأ لطالب العلم مدرسة علمية توجهه، واطلاع حسن يغذيه، وتواتيه مذاهب ومدارك تتقبل ما يتلقاه وتنميه، ولكنه بعد هذه الاستعدادات، وتلك الوسائل الموصلة تشغله الحياة المادية، أو المناصب، أو الرياسة عن استغلال هذه الأدوات، فلا يكون عالماً بين العلماء؛ لأن مشاغل الحياة؛ أو المنصب، أو الرياسة أخذت جزءاً من نشاطه وحيزاً من مواهبه؛ أو جعلت العلم فى المرتبة الثانية من نفسه.

ولذلك نقول أن العالم لا يعد فى صفوف العلماء لمواهبه واستعداده وتلقيه واطلاعه فقط؛ بل لابد مع ذلك من انصرافه للعلم بكليته. وكذلك كان ابن تيمية. انصرف للبحث والإفتاء انصرافاً تاماً. وكان العلم والدفاع عن الحقائق الإسلامية التى انتهى إليها بغيته التى يبتغيها، وغايته التى يغياها رضى الله عنه.

«ولذلك ما خالط الناس فى بيع ولا شراء ولا معاملة ولا تجارة ولا مشاركة، ولا مزارعة ولا عمارة، ولا كان ناظراً لوقف أو مباشراً لمال. ولا كان مدخراً ديناراً ولا درهماً ولا متاعاً ولا طعاماً، وإنما كانت بضاعته مدة حياته وميراثه بعد وفاته رضى الله عنه- العلم اقتداء بسيد المرسلين الذى قال: «العلماء ورثة الأنبياء؛ لأن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، ولكن ورثوا العلم، فمن أخذ به فقد أخذ بحظ وافر»[1].

١٢٩- ولم يعرف أن ابن تيمية ترك صومعة العلم إلا لحمل السيف مجاهداً، ومحرضاً للمؤمنين على القتال؛ وذلك لأنه إذا سوغ للعالم أن ينصرف عن كل شئ إلا العلم ما دام قد يسر الله ما يكفيه وأهله بالمعروف برزق يجرى عليه أو مال ادخره لديه فإنه لا يسوغ له أن ينصرف عن الجهاد فى سبيل الحق والإسلام بسيفه وقلمه ولسانه.

(١) الكواكب الدرية فى ضمن المجموعة التى طبعها الكردى ص١٥٦

وإن الذى حدث فى دمشق عندما امتشق الحسام أن كبراءها تركوها! ولم يكن جند منتظم يحميها، فكانت الحال تجعل الحرب من أمثاله فرض عين لا فرض كفاية يترك للمختصين؛ فكان حقاً عليه أن يحارب، وأن يتولى الدفة كما يحدث عند اندلاع نار، فإن كل القريبين منها يتحركون لإطفائها، ولا يتركونها إذا لم يكن مختصون بالإطفاء؛ بل يسارعون حتى لا تمتد النيران..

وإن تقدمه فى هذه الحال قد جعله يخبر نفوس الحماة، فوجدهم متقاعسين عن النصرة إلا بالتوجيه والإرشاد فتولاه، وطلبوه ليكون بجوارهم فيقبسوا من نوره وإيمانه؛ ويأخذوا جذوة من حرارة نفسه؛ فيندفعوا إلى اللقاء.

فما كان حمله السيف مجاهداً انصرافاً عن العلم ليحترف القتال؛ بل كان تطبيقاً للعلم، وتقوية له بالعمل به إذ قد رأى علماء الصحابة فرسانا مجاهدين؛ وهو يتأثر طريقهم، ويقتفى آثارهم، فتقدم للميدان مقتديا بهم ليتلاقى علمه وعمله، ويكون المقتدى به فى الراحة والبأس.

١٣٠- وإنه مع انصرافه للعلم قد وجد الزمان يفرض عليه أمرين (أحدهما) أن يقف بالمرصاد للمهاجمين للحقائق الإسلامية من النصارى الذين كانوا يرابطون فى قبرص وغيرها بعد غارات الصليبيين. (وثانيهما) أن يقف بالمرصاد للنحل المختلفة التى تسربلت بسربال الإسلام، ولبست لبوسه وهى تكيد له فى الباطن.

كان الأمران جعلاه يجرد سيف البيان على الفريقين، وهذا يستدعى قراءة واطلاعاً، وانصرافه وقتا طويلا إلى الدراسة العميقة؛ فدرس النصرانية وطوائفها وفرقها، وتحريفاتها للأناجيل عن موضعها؛ ورد عليها ذلك الرد المفحم.

ولقد درس الأصول الفلسفية التى بنت عليها الفرق الإسلامية المنحرفة مذاهبها ومناهجها، أو حاولت أن تستعين بها لتأييد انحرافها. درس ذلك كله، ثم تقدم للميدان مناظراً بالقول، فأرهفت المناظرة قواه، وزادته إيماناً بقضاياه، فإن المناظرة تنير السبيل فى فكر المناظر، وقد تهديه إلى حقائق، ما كان ليهتدى إليها وهو فى هدأة التفكير والتجرد النفسى، فإن احتكاك الأفكار المتضاربة يؤلق بينها برقاً منيراً.

١٣١- ولماذا تصدى هو للجهاد الفكرى عن الإسلام فى الداخل والخارج فى عصره؟ وتحمل العبء وحده، وجعل حياته سلسلة من المجاهدة والمصابرة؟.

الجواب عن ذلك أن هذا فرض كفاية، وفروض الكفاية تستمد قوة الفرضية فيها من المواهب والقوى؛ فكلما كان الشخص موهوباً فى أمر يتصل بفرض كفائى كان الوجوب عليه أشد، والطلب منه ألزم؛ فمعالجة المرضى ومحاربة الأوباء لازمة وفرض كفاية، ولكنها على الأطباء ألزم، ويتعينون لأدائها؛ وعلى غيرهم أن يوفر لهم ما يحتاجون إليه فى سبيل القيام بواجبهم وهكذا ... وقد كان ابن تيمية له مواهب، ومدارك علمية ليست فى غيره من علماء عصره، فكلهم أو جلهم إلا تلاميذه ومن قبسوا منه قد انصرفوا إلى التقليد، والاتباع لبعض الأئمة، يدرسون الفقه، ولكن على مذهب لا يتجاوزونه ويتعصبون له، ويدرسون علم الكلام، ولكن على طريقة الأشعرى والماتريدى، وإن درسوا بعض العلوم الفلسفية فبالقدر الذى يعين على دراسة العقائد كما يقررها الأشعرى، وهكذا فى كل العلوم يحصلون ولا يتصرفون، ويأخذونها من نافذة واحدة، ولا يفتحون غيرها من النوافذ لتغيير الهواء الفكرى الذى يتنفسونه، وما كان لمن نهج على هذا أن يغلب فى جدال؛ أو ينتصر فى نزال فكرى.

أما ابن تيمية فقد اتسع أفق ما درس، وفتح النوافذ كلها، وأتى له المتنفس الفكرى من كل جانب؛ فكان بطلها المرجى فى هذا الجهاد الفكرى؛ وكأن الله سبحانه وتعالى قد بعثه فى ذلك العصر ليكون درقة الإسلام، يتقى بها غارات الملحدين فى دين الله، وغارات المهاجمين له، الذين لا يريدون به إلا خبالا. ويبغون الفتنة، وفى الربوع الإسلامية سماعون لهم.

فكان ذلك باعثاً آخر على أن ينصرف ذلك الرجل العظيم إلى العلم وحده؛ ويجد حسبته الدينية التى عليه أداؤها أن يقف للمهاجمين للإسلام فى كل مرصد.

١٣٢– وإنه فى دراساته الحرة التى لم يبلغ بها سوى الشرع فى صميمه، وكما نزل على النبى، وعمله على إزالة الأغشية التى غشيته بفعل العصور، وتوالى الجمود على أفكار لم تستق من ينابيعه– فى هذه الدراسة تعرض لمخالفة علماء المسلمين وفرق معتدلة لم تكن مغالية، أو لم تكن مبتدعة، ثم تعرض لمخالفة الصوفية، فانبثق عليه البثق الكبير من ثلاث نواح: من ناحية أنصار الأشعرى والماتريدى، ثم من ناحية الصوفية الذين كانوا يشعوذون، وإن لم يكن فى قلوبهم ونياتهم الكيد للإسلام، ثم من ناحية الفقهاء الذين خرج عليهم بآراء فقهية لم يكن لهم بها عهد. فكان كل أولئك مخالفين منازعين على مودة فى أحيان قليلة، وعلى عداوة فى أكثر الأحيان.

ناظر كل طائفة من هذه الطوائف؛ وجادلها بالقول فى المجالس الحافلة وبالرسائل يرسلها قوية بالحجة الدامغة. وقد كانت لهذه المناظرات أدوار ثلاثة:

فالدور الأول كان خصومه من الأشاعرة عندما جهر بعقيدته فى الحموية، فقد أثاروها عليه حرباً حكومية يحاولون حسابه بالحبس والتقييد، وقد نالوا منه فحبسوه نحو ثمانية عشر شهراً، ثم أثارها هو عليهم حرباً كلامية، حتى أثبت للملأ أن عقيدته هى عقيدة السلف الصالح، وبين نظره فى ذلك بياناً وافياً، سنعرض له بالإيضاح والفحص عند الكلام فى تفصيل آرائه.

حتى إذا سكنت هذه الحال جاء الدور الثانى عندما أعلن رأيه فى مذهب الاتحاد الصوفى الذى كان عليه ابن العربى وابن الفارض وابن سبعين وغيرهم، وهاجمه هجوماً عنيفاً، كشأنه فى محاربة الآراء التى يجدها دخيلة على الإسلام، ليس بينه وبينها وشائج قريبة أو بعيدة، وإدخالها عليه يفسده ويخلطه على أهله، ولم يمتنع من المجاهرة برأيه مع أنه يعلم أن الشيخ نصر المنبجى زعيم الصوفية من هذا الرأى، وله دالة عند السلطان والأمراء؛ ولم يكتف بالمجاهرة القولية، بل كتب فى ذلك رسالة، فاستعان هذا الشيخ بالأمراء، ونفى ابن تيمية بسبب ذلك إلى الإسكندرية، وقد ناصره فى هذه المرة الفقهاء والقضاة. وفى معتقله بالإسكندرية كان يبث فكرته وينشر دعوته؛ حتى أفرج عنه الناصر، فاندفع الشيخ كالسيل فى إبطال قول الاتحاديين، حتى خضد شوكته، ولم يعد له قوة على الوقوف فى وجهه.

ثم جاء الدور الثالث حيث عاد إلى دمشق، وجلس للإفتاء وقد انتصر فى المعارك الفكرية التى خاضها، كما انتصر من قبل فى ميدان الحرب، وما أن أفتى حتى خالف ما عليه جمهور الفقهاء فى مسائل فى الطلاق وغيرها، فثار عليه الفقهاء والمقلدون وشكوه للسلطان، وأخذ عليه العهد بألا يفتى، ثم نبذ ذلك العهد وأفتى وألقى كعادته بحججه من الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم.

ثم نزع الخصوم جميعاً عن قوس واحد ورموه، عندما أفتى بعدم القربة فى التمسح بالقبور؛ والطواف حولها، ومنها قبر الرسول ﷺ، وبذلك كان الحبس، فانتقل إلى الجدل من المشافهة إلى الرسائل، وهو يلقى فيها بحججه، وكأنها شواظ من نار، تلتهم أقوال الخصوم، ومن عنف هذه الرسائل المنبعثة من حجرات السجن، كان التضييق الشديد ومنع الكتابة حتى الوفاة.

ومن هذا يتبين أن حياة ذلك الرجل القوى فى مواهبه ونفسه وإرادته كانت كلها للعلم الخالص، وبذلك أنتج ما أنتج، واهتدى إلى ما اهتدى، ولم يخلف لأقاربه الأدنين مالا، ولكنه خلف للمسلمين تركة من الفكر والعلم والكلام البليغ لا تزال حجة لكل من يريد إزالة غشاوة الجهالة والتقليد من غير روية- عن الإسلام، وسندرس بعضها دراسة فاحصة، والله ولى التوفيق.

٤- عصر ابن تيمية

١٣٣- إن البذرة الصالحة لا تنمو إلا بسقى ورعى، وجو تتغذى منه وتعيش فيه، فكل حى فى الوجود يتأثر بالجو الذى يستنشق منه والبيئة التى تظله؛ فإن البيئات تفعل فى نفس الإنسان مالا يفعله المربون، ولذلك كان للعصر الذى يعيش فيه العالم الأثر الذى يوجهه، وقد يكون الأثر من جنس حال العصر، فإن كان العصر فاسداً فسد الرجل، وإن كان صالحاً صلح؛ وقد يكون التأثير عكسياً، فكثرة الفساد تحمل على التفكير الجدى فى الإصلاح. وكثرة الشر تحمل على استحصاد العزائم للخير؛ وقد تكون دافعة المصلح لأن يفكر فى أسباب الشر فيقتلعها، وفى نواة الخير الكامنة فيغذيها. وكذلك كانت المجاوبة بين ابن تيمية وعصره. تغذت روحه غذاء صالحاً مما درس فى صدر حياته، وما عكف عليه فى كهولته وشيخوخته من رجوع إلى ينابيع الشرع الأولى، والكنز المختفى من الهدى النبوى؛ وما كان عليه سلف المؤمنين، فكانت المعركة الشديدة تعتلج فى نفس ذلك الرجل العظيم، يرى فيما درس من الإسلام نوراً ساطعاً لامعاً، ويرى فى عصره ظلمة شديدة، وفسادا فى كل نواحيه، يرى فى ماضى الإسلام عزة واتحادا ووئاما، ويرى فى عصره ذلة وانقساماً. يرى فى ماضيه حكما صالحا، وأمور المسلمين شورى بينهم، ويرى فى حاضره استبداداً وطغياناً، وقد أكل القوى الضعيف واستمرأ الحاكم لحم المحكوم وماله.

فتقدم الرجل ليصلح وليداوى، وقد وجد الدواء بأيسر كلفة، ومن أسهل طريق، وجده فى كتاب الله وسنة رسوله وأعمال الصحابة وكبار التابعين، فتقدم بالدواء ونادى به، وما كانت آراؤه العلمية كلها إلا دواء عصره، ولو فتشت عن البواعث التى بعثته للمجاهرة بكل رأى قاله، لوجدت أن الذى بعث على المجاهرة عيب فى الزمان، وفساد عند أهل العصر فى العمل، أو فى الفكر أو فيهما معاً.

ولقد حق علينا لهذا أن نوجز حال عصره في السياسة والحرب، وحاله في العلم والفكر، وحاله في الاجتماع والأخلاق، ثم نتكلم عن الفرق الإسلامية في هذا العصر إذ كان يجادل المنتمين لها.

(أ) الحالة السياسية

١٣٤- روى أبو داود والبيهقي أن رسول الله ﷺ قال: «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة على قصعتها، فقال قائل: أو من قلة نحن يومئذ، قال بل أنتم يومئذ كثير، ولكن غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدر عدوكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن. قال قائل: يارسول الله وما الوهن؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت».

هذه الحالة تنطبق على المسلمين في القرن السابع والثامن بعد الهجرة، كما تنطبق على قرون من قبل ومن بعد، فالمسلمون في كل بقاع الأرض قد انقسموا إلى دويلات، وحوزات ملوك ينظر بعضهم إلى بعض نظر العدو المفترس لا نظر المؤمن الوالي، ونظر الملوك إلى رعاياهم نظرة المتسلطين المسيطرين يسومونهم الخسف والهوان، وإن خير وصف لحالهم ما ذكره ابن الأثير في الكامل في أول غارات التتار عليهم في أول القرن السابع فقد قال: «لقد بلي الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم منها هؤلاء التتر، فمنهم من أقبلوا من الشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها، ومنها خروج الفرنج لعنهم الله من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر وامتلاكهم ثغرها أي دمياط وأشرفت ديار مصر وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم، ومنها أن السيف بينهم مسلول، والفتنة قائمة».

هذا كلام ابن الأثير المؤرخ الذي عاصر الكثير من وقائع التتار، وكلامه كلام من عاين وشاهد، فالإسلام هوجم من ثلاث جهات من شرقه بالتتار، ومن غربه بالصليبيين، ومن داخله بالعداوة المستحكمة بين الأمراء والفرق، وموالاة أهل الذمة للأعداء أيًا كان لونهم؛ بل كان من الفرق الإسلامية التي تتجه إلى القبلة في صلاتها من تمهد السبيل للتتار الوثنيين، وتدل على عورات المسلمين.

١٣٥- ولنشر بكلمة إلى كل واحد من هؤلاء الأعداء الثلاثة، أما أولهم وهم الصليبيون فقد ابتدأت العلاقات بين الشرق والغرب تأخذ ذلك الوصف في آخر القرن الخامس الهجري،

والقرن الحادى عشر، وإنها حلقة من سلسلة الوقائع القديمة بين الشرق والغرب التى أطلق عليها المؤرخون اسم المسألة الشرقية.

لقد كانت الحروب القديمة قائمة على قدم وساق بين الفرس واليونان ولما خلف من بعدهم الرومان كانت الحرب سجالا بين الرومان والفرس، يغلب هؤلاء مرة، وأولئك أخرى: «الم* غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون* فى بضع سنين، لله الأمر من قبل ومن بعد»[1].

ومن وقت أن بزغ الإسلام، وظهرت الحرب بين المسلمين وغيرهم، وتولوا زعامة الشرق ناصبتهم الدولة البيزنطية العداء، ولم تكن الحرب فى هذه المرة سجالا، بل كانت انتصارا للمسلمين، انقضوا على الشام فأخذوه، وعلى مصر فأخذوها، وصارت هذه الأقاليم إسلامية يسرى عليها حكم الإسلام العادل؛ ويضئ فيها نوره المشرق، وقد أقضَّت الجيوش الإسلامية فى العصر الأموى والعصر العباسى مضاجع حكام الرومان وانتقصوا عليهم الأرض من أطرافها.

ولما انحلت الدولة الإسلامية الكبرى إلى دويلات صغيرة وشغل المسلمون فيما بينهم وبين أنفسهم، وصار بأسهم بينهم شديداً، اطمأن الرومان، وسكنوا، وترقبوها فرصة سانحة ليقتنصوها، واحدة بعد الأخرى، ولكن خيب الله ظنهم، فقد ظهرت دولة إسلامية قوية هى الدولة السلجوقية، رجالها قوم أشداء خرجوا من سهوب التركستان، اعتنقوا الإسلام، واستولوا على خراسان وظل تيارها القوى مندفعاً نحو الفتح يقويه تأييد خلفاء بنى العباس، حتى انتزعوا سوريا وفلسطين من يد الفاطميين بمصر، ثم وجهوا شطرهم نحو البقية الباقية من ملك الرومان بآسيا الصغرى فانقضوا عليه، وكانت جيوشهم تحصد جيوش الدولة البيزنطية؛ وخشيت تلك الدولة أن تقع القسطنطينية فى أيديهم لقمة سائغة، ولو راموها، ما تعصى عليهم فتحها؛ بل لوجدوها كمثرى ناضجة.

لم يجد الرومان حيلة إلا أن يمتد نظرهم إلى طلب المعاونة من إخوانهم اللاتين فى روما وفرنسا وسائر ربوع أوربا؛ وإنهم وإن فرقت بينهم النحل الدينية؛ واختلافهم حول انبعاث روح القدس الأقنوم الثالث من الآب أو الابن، يرضون أن يكونوا ماكولين لهم عن أن يكونوا ماكولين للمسلمين؛ فلجئوا إليهم طالبين المعونة.

---

(١) أول سورة الروم

ووجد أولئك اللاتين فرصة سانحة لاحت لهم؛ إذ أنهم يريدون أن يطووا تلك الكنيسة التى تمردت عليهم، وهى كنيسة القسطنطينية فى كنيستهم؛ ويضعوها فى قبضتهم، وفوق ذلك يريدون أن يكون بيت المقدس تحت سلطانهم، لأنه مهد المسيحية الأولى وفيه ولد ناسوت المسيح، وقبر ثم قام على حسب اعتقادهم، فمن استولى عليه فقد استولى على عرش المسيحية فى كل البقاع، ولا ينفذون إليه إلا من القسطنطينية، وعلى جسر من تلك الدولة التى كانت تتغطرس لهم، لذلك عند ما جاءت الدعوة إلى النصرة؛ وجدوها فرصة لاحت، والتقى الغرض السياسى مع المقصد الدينى، فأجابوا النداء. وتحمس القساوسة ورجال الدين للإجابة، إما لهذا الغرض المزدوج، أو الثانى منه فقط؛ واندفع بعض الرهبان يدعو العامة والخاصة.

ولقد نسبت الحرب الصليبية الأولى إلى بطرس الراهب، لأنه هو الذى طاف داعيا إلى فتح البلاد المقدسة يقول إنها تفيض لبنا وعسلا؛ وقد تكون دعوته الدينية والمادية لها فعلها فى نفوس العامة؛ فكانت أوضح الأسباب الظاهرة؛ ولكن التاريخ يثبت أن الوقائع الكبيرة تكون أسبابها الظاهرة هى أضعف الأسباب دائماً؛ وأقواها ما فرخ ونما وعاش فى رءوس الساسة ورجال الملك والحكم. وما يدفعهم إلا المطامع وحب الاستيلاء والغلب.

١٣٦- وقد كانت تلك الدولة اللاتينية لها نكايات مع المسلمين فى الأندلس والبحر الأبيض المتوسط، ويقول فى ذلك ابن الأثير: (كان ابتداء ظهور الفرنج، وخروجهم إلى بلاد الإسلام واستيلائهم على بعضها سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، فملكوا مدينة طليطلة وغيرها من بلاد الأندلس؛ ثم قصدوا سنة أربع وثمانين وأربعمائة جزيرة صقلية، وملكوها؛ وتطرقوا إلى أطراف أفريقية فملكوا منه شيئاً وأخذ منهم، ثم ملكوا غيره فلما كانت سنة تسعين وأربعمائة خرجوا إلى بلاد الشام»[1].

اتجه الصليبيون إلى الشرق الإسلامى بمزيج من العاطفة الدينية الحادة، وحب الغلب

---

(١) الكامل لابن الأثير جـ١٠ ص٩٤. ولقد ذكر من أسباب الحروب الصليبية أن الفاطميين بمصر لما رأوا ملك السلجوقيين يتسع حتى استولوا على الشام، ولم يكن لهم قِبَلٌ بدفعهم كاتبوا ملوك الأفرنج، وهذا نص كلامه: «وقيل أن أصحاب مصر من العلويين لما رأوا قوة الدولة السلجوقية وتمكنها واستيلاءها على بلاد الشام إلى غزة، ولم يبق بينهم وبين مصر ولاية أخرى تمنعهم، خافوا وأرسلوا إلى الفرنج يدعونهم إلى الخروج إلى الشام ليملكوه، ويكون بينهم وبين المسلمين، والله أعلم. أهـ.

والاستيلاء، والطمع المادى. وقد لاقوا أول لقاء أشداء من السلاجقة وقفوهم، وأعملوا فيهم السيف، ثم توالت الحرب واشتدت وأخذوا بيت المقدس وساموا المسلمين الخسف، بل لم يسلم منهم بعض المسيحيين وإخوانهم فى الدين.

لما طاب النصر للاتين ردحا من الزمان؛ وتحكموا فى البيزنطيين، وكثيرين من أتباع كنيسة القسطنطينية؛ تحركت الإحن الدينية القديمة، وما جمعته الشدة فرقه الرخاء؛ ومن وحدهم المقصد فى البأساء فرقتهم الأغراض فى النعماء؛ وعندئذ صار بأسهم بينهم شديداً؛ وكانت أسباب انهزامهم من ذات أنفسهم، وقد كانوا يحملونها عند غاراتهم، ولكنها كانت فى خفاء حتى أظهرتها النعمة.

وفى هذا الوقت تصدى لهم من المسلمين قواد أقوياء، وإذا كان هؤلاء قد استناموا إلى النعماء فتفرقوا، فالمسلمون أصابهم قرح الحرب فتجمعوا وبقوة دينية عاطفة، وسيوف إسلامية ماحقة، وقلوب محمدية هادية أخرجوهم من الديار.

وقد شغلت تلك الحروب المسلمين نحو قرن ونصف من الزمان أبلى فيهما السلاجقة، ثم الأيوبيون بلاء حسنا، وكانت آخر ضربة وجهتها الجيوش المصرية، فألقوا جيوش الفرنجة فى البحر، وألقوا ملوكهم فى غيابات السجن.

١٣٧ – فى هذه الحرب الضروس التى التقى فيها المسلمون بالمسيحيين كان تحت سلطان المسلمين من الذميين المسيحيين عدد كبير، وخصوصاً فى فلسطين ممن يجاورون الأراضى المقدسة تيمنا بها، وكانت قلوب هؤلاء بلا شك مع إخوانهم، إن لم يكونوا عيوناً على المسلمين، وكلما اشتدت بالمسلمين شديدة كانت لهم بها فرحة، وخاصة قبل أن يب[illegible] باللاتين ويعرفوا أن عمامة المسلمين أرحم بهم من التاج الصليبى المثلث الرحموت كما جاءت بذلك عباراتهم؛ بل حتى أن بعضهم بعد أن ابتلى بحكمهم تشتد به النزعة الدينية، فيتغلب على ألم الظلم والاستبداد.

وإذا كان ذلك شعورهم وهو طبيعى، فلابد أن يكون منهم فى هذه الحرب ما يثير الظنة بهم، وإن لم يكن ما يثير الظنون، فالاحتياط يوجب السبق بالشك، والعمل على منع أذاهم قبل أن يقع، ولذا كانوا يبعدونهم حتى لايكونوا إلبا عليهم، أو يكشفوا عن عوراتهم، ولقد جاء عن أول لقاء فى أنطاكية فى الكامل ما نصه:

لما سمع صاحب أنطاكية بتوجههم إليها خاف من النصارى الذين بها، فأخرج المسلمين من أهلها، ليس معهم غيرهم، وأمرهم بحفر الخندق، ثم أخرج فى الغد النصارى لعمل الخندق أيضاً، ليس معهم مسلم فعملوا فيه إلى العصر، فلما أرادوا دخول البلد منعهم، وقال لهم: أنطاكية لكم تهبونها لى حتى يكون منا ومن الفرنج، فقالوا من يحفظ أبناءنا ونساءنا. فقال أنا أخلفكم فيهم، فأمسكوا وأقاموا فى عسكر الفرنج، فحصروها تسعة أشهر، وظهر من شجاعته (أى أمير المدينة) وجودة رأيه وحزمه واحتياطه مالم يشاهد من غيره، وحفظ أهل نصارىَ أنطاكية الذين أخرجهم، وكف الأيدى المتطرفة[1].

هذه القصة تبرز لك حال النفوس نحو النصارى الذين كانوا يقيمون مع المسلمين، وكيف كان يتظنن المسلمون فيهم بحق، وأنها كانت حرباً دينية، ولم تكن حرباً سياسية بالنسبة للمسلمين معهم، فكانت المعركة فى ظاهر الأمر واقعة بالنسبة للمسلمين والمسيحيين، فكل مسيحى خصم وكل مسلم خصم، فكان لابد من الاحتياط، واستطاع المسلمون أن يوفوا بعقد الذمة ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا.

عاش ابن تيمية فى العصر الذى ولى ذلك العصر مباشرة،فلا نعجب إذا كان رضى الله عنه يشير إلى أنه لابد أن يكون لأهل الذمة شارة يعرفون بها، لا تحقيراً لشأنهم، ولكن تعريفاً لهم، ليعرفهم الناس.

١٣٨ - وإذا كان منطق الأمور أن تكون قلوب النصارى الشرقيين مع إخوانهم، فالعجب أن يكون من المسلمين من يكون عوناً على المسلمين ويكاتب النصارى لينقضوا على المسلمين، كما كان يفعل بعض الفرق الإسلامية؛ من ذلك ما كان فى سنة ٥٢٣ هـ من الإسماعيلية الذين استولوا على عدة حصون من الجبال، إذ كان بوادى التيم من أعمال بعلبك أصحاب مذاهب مختلفة من النصيرية، والدرزية، ومنهم بعض المجوس وغيرهم، وقد آلت الرياسة فيهم إلى رجل اسمه المزدقانى،علا شأنه وكثر أتباعه، فراسل الفرنج «ليسلم إليهم مدينة دمشق، ويسلموا إليه مدينة صور، واستقر الأمر بينهم على ذلك، وتقرر بينهم الميعاد يوم الجمعة ذكروه، وقرر المزدقانى مع الإسماعيلية أن يحتاطوا لذلك اليوم بأبواب الجامع فلا يمكنوا أحداً من الخروج منه ليجئ الفرنج ويملكوا البلاد، فبلغ الخبر تاج الملوك صاحب دمشق، فاستدعى المزدقانى إليه، وحضر فخلا معه وقتله، وعلق رأسه على باب القلعة، ونادى فى البلد بقتل الباطنية»[2].

---

(١) الكامل الجزء العاشر ص ٩٥.

(٢) الكامل الجزء العاشر ص ٢٢٤.

ولما علم الفرنجة بما حدث لصديقهم ووليهم المسلم انقضوا على المدينة مجتمعين، ولكن المسلمين ألحقوهم بأوليائهم الباطنية، وألقوهم فى الجحيم، بعد أن أذاقوهم جحيم الحرب.

هذا خبر سقناه لنعرف كيف كان يوالى أولئك الأعداء. وقد استمر الذين تحصنوا بهذه الجبال يصوبون من فوقها الأذى على جماهير المسلمين، ويوالون أعداءهم من التتار بعد النصارى إلى أن انقض عليهم ابن تيمية عقب إجلاء التتار عن دمشق، فأزال سلطانهم من تلك الجبال وأخضعهم، وجمع منهم العشور والزكوات، وفرض عليهم الأحكام السلطانية فنفذوها طوعاً أو كرهاً.

١٣٩ - هذه إشارة إلى الحروب الصليبية التى قارب عصرها عصر ابن تيمية، ورأى آثارها، وعاين الخرائب التى تركتها، فلننتقل إلى التتار الذين عاصر هجومهم آخر الحروب الصليبية وأعقبوها فى التخريب فى الديار الإسلامية، بيد أن أولئك ابتدءوا فى الشام ومصر وأسيا الصغرى، وداروا حول هذه الدائرة، ولم يتجاوزوها، أما أولئك فقد انسابوا من أقصى الشرق لايلوون على شئ إلا جعلوه ركاما، ولا على قوم إلا جعلوهم رميما، حتى وصلوا إلى الشام، واستولوا على أكثره وراموا مصر، ثم ارتدوا على أدبارهم خاسئين أمام جيش مصر والشام الذى كان يشرق فيه نور العصر ابن تيمية العالم الجليل.

ولنستعر كلمة ابن الأثير فى وصف التتار؛ وما كان منهم فى القرن السابع، فإنها كلمة بليغة مصورة، قال رحمه الله:

«لقد بقيت عدة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظاماً لها كارهًا لذكرها، وهأنذا أقدم إليه رجلا وأؤخر أخرى، فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام والمسلمين، ومن الذى يهون عليه ذكر ذلك، فياليت أمى لم تلدنى، ويا ليتنى مت قبل هذ وكنت نسياً منسياً، إلا أنى حثنى جماعة من الأصدقاء على تسطيرها، وأنا متوقف، ث رأيت أن ترك ذلك لا يجدى نفعاً»، «فنقول هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظم والمصيبة الكبرى التى عقمت الأيام والليالى عن مثلها، وعمت الخلائق، وخصت المسلمي فلو قال قائل إن العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها لكا

صادقاً، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها، ولعل الخلق لايرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم، وتفنى الدنيا إلا يأجوج ومأجوج... هؤلاء لم يبقوا على أحد، بل قتلوا النساء والرجال والأطفال وشقوا بطون الحوامل، وقتلوا الأجنة، فإنا لله وإنا إليه راجعون، ولا حول ولاقوة إلا بالله العلى العظيم لهذه الحادثة التى استطار شررها، وعم ضررها، وسارت فى البلاد كالسحاب استدبرته الريح..» «إن قوما خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان... ومنها إلى بلاد ما وراء النهر، فملكوها... ثم تعبر طائفة منهم إلى خراسان فيفرغون منها ملكا وتخريباً وقتلا ونهباً، ثم يتجاوزونها إلى الرى وهمذان... إلى حد العراق ثم يقصدون بلاد أذربيجان ويخربونها ويقتلون أكثر أهلها، ولم ينج منهم إلا الشريد النادر فى أقل من سنة، هذا ما لم يسمع بمثله... ثم قصدوا بلاد قفجان، وهم من أكثر الترك عدداً فقتلوا كل من وقف لهم، فهرب الباقون إلى الغياض ورءوس الجبال، وفارقوا بلادهم، واستولى هؤلاء التتر عليها، فعلوا هذا فى أسرع زمان، ولم يلبثوا إلا بمقدار مسيرهم لا غير، ومضت طائفة أخرى غير هذه الطائفة إلى غزنة وأعمالها وما يجاورها من بلاد الهند وسجستان وكرمان، ففعلوا فيها مثل ما فعل هؤلاء وأشد هذا مما لم يطرق الأسماع مثله فإن الإسكندر الذى اتفق المؤرخون على أنه ملك الدنيا لم يملكها فى هذه السرعة، إنما ملكها فى نحو عشر سنين، ولم يقتل أحداً إنما رضى من الناس بالطاعة، وهؤلاء قد ملكوا أكثر المعمور من الأرض وأحسنه وأكثره عمارة وأهلا، وأعدل أهل الأرض أخلاقاً وسيرة فى نحو سنة، ولم يبت أحد من البلاد التى لم يطرقوها إلا وهو خائف، ويتوقعهم ويترقب وصولهم إليه، ثم إنهم لا يحتاجون إلى ميرة ومدد يأتيهم فإنهم معهم الأغنام والبقر والخيل وغير ذلك من الدواب يأكلون لحومها لاغير، وأما دوابهم التى يركبونها، فإنها تحفر الأرض بحوافرها، وتأكل عروق النبات ولاتعرف الشعير، فهم إذا نزلوا منزلا لايحتاجون إلى شئ من خارج».

«وأما ديانتهم فإنهم يسجدون للشمس عند طلوعها، ولايحرمون شيئاً، يأكلون جميع الدواب، حتى الكلاب والخنازير وغيرها، ولا يعرفون نكاحاً، بل المرأة يأتيها غير واحد من الرجال، فإذا جاء الولد لايعرف».

١٤٠ - هذا وصف لأولئك الذين ابتلى الله بهم العالم فى القرن السابع الهجرى، واختص المسلمين بهذا البلاء، ولقد انساب أولئك المغول فى الديار الإسلامية، حتى قضوا على عاصمة الخلافة الإسلامية.

ونحب أن نشير هنا إشارة عابرة إلى الاستيلاء على بغداد قصبة الإسلام، أو تخريبها كما هو التعبير الدقيق؛ ففى خبرها العبرة؛ إن بغداد لم تبتل فقط بالتتر، وهم بلاء فى الأرض وشر مستطير، وهم وحدهم كافون لإزالة كل حضارة ،وتقويض كل قائم، بل ابتليت بغداد بمن فيها، فقد كان اليهود والنصارى قد مالئوا التتار، وكاتبوهم، وكان فيها من هو أدهى وأمر، وهو العلقمى وزير المستعصم آخر خليفة عباسى أقام ببغداد، فإن ذلك الوزير كان شيعياً غالياً، ارتضى لنفسه أن يمالئ عبدة الشمس من التتار، على عبدة الواحد القهار، وخان دينه، وخان بلاده، وخان الفضيلة، فقد عمل على إضعاف جند بغداد، فقد كان فيها عند توليه مائة ألف جندى معهم الشكة والسلاح والعدة والعتاد، وكان فيهم الأمراء الأكابر، الذين كان فيهم حمية الأسود والكواسر، فلم يزل فى تقليل العدد حتى أصبح نحو عشرة آلاف، ثم أطمع التتار، وكشف لهم الحال، وضعف الرجال فجاءوا، ولم يكتف بذلك الذى قدمه، بل إنهم عندما أقبلوا كالوحوش الضارية حسّن للخليفة مصالحتهم على أن يترك لهم نصف خراج العراق ، ويكون للخليفة النصف، فرضى، وذهب الخليفة ليفاوض، فأعاده هولاكو قائدهم مذموماً مدحوراً، إذ قد أشار الوزير العلقمى فى الوقت نفسه على هولاكو ألا يقبل المصالحة لأن الخليفة ينقضها بعد سنة، وأشار عليه بقتله، وأيد العلقمى نصير الدين الطوسى الذى كان فى صحبة هولاكو وخدمته.

قتل الخليفة بإشارة الروافض، وانساب التتار يقتلون ويخربون فى بغداد، ولم ينج من أهل بغداد إلا اليهود والنصارى، ومن لجأ إلى العلقمى فهؤلاء وحدهم كان لهم الأمان.

١٤١- أزيلت قصبة الدولة الإسلامية على أيدى عبدة الشمس، وعاونهم، بل أغراهم بعض الشيعة، فلم هذا؟ لم يؤثرون حكم الطاغوت على حكم المسلمين؟ لعل السبب فى ذلك أنهم يرون فى المسلمين الذين يخالفون طريقهم ضلالا؛ وهذا سبب عام، ولكن هناك سبب خاص لعله كان أفعل وأقوى تأثيراً؛ وذلك أنه كان فى سنة ٦٥٥ وهى السنة السابقة على تخريب بغداد، كان بين أهل السنة والرافضة حرب مذهبية نهبت فيها بلاد الكرخ، ومحلة الرافضة، حتى نهبت دور ناس ذوى قرابات للعلقمى، فأثار ذلك حنقه وهياجه «على أن دبر على الإسلام وأهله ما وقع من الأمر الفظيع الذى لم يؤرخ أبشع منه منذ بنيت بغداد»[1].

---

(١) تاريخ البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٣ ص ٢٠١.

وسواء أكان القتال بين الرافضة وغيرهم له ما يبرره، فإن هذا يعطينا صورة عن هذا العصر، كيف كان المسلمون فى هذا الزمن والبلاء بلاء، وهو إبادة لا تبقى ولاتذر، ولاتفرق بين مذهب ومذهب، كانوا يتناحرون فى نحلهم فكانت حالهم أشد من حال أهل القسطنطينية عندما كانوا يتجادلون فى نحلهم ومحمد الفاتح على أبوابها، وهؤلاء يقتتلون والتتار قد أزالوا كل ماوراءهم من بلاد، ثم تعطينا صورة أخرى أشد إقتاماً، تبين كيف يعمى التعصب المذهبى القلب والبصيرة، فيتقدم وزير أعطى أمانة الخلافة والملك فيوعز إلى من لادين لهم ولا أخلاق ليتحكموا فى أهل دينه، بل يبيدونهم عن آخرهم، ثم تبين لنا أيضاً كيف يخون أهل الذمة العهد، ويؤلبون أعداء الأديان وأعداء بنى الإنسان على من عاهدوهم، وحموهم وآووهم، ولكن هى الحفيظة الدينية تدفع إلى الأذى من غير نظر لعهد ولا لأمانة، ولا لمصلحة اجتماعية أو شخصية.

ومن هذا نفهم كيف كان ابن تيمية الذى رأى بعض أعمال التتر، وسمع عما سبق كتخريب بغداد، يشن الحرب على التتر وعلى الروافض، ويوجب أن يكون للنصارى واليهود شارة خاصة ليعرفوا فيحترس منهم.

١٤٢ - خرجت الخلافة من بغداد حائرة، حتى آوتها مصر، وحفظت اسمها، وإن زال معناها، وسنشير إلى ذلك إن شاء الله تعالى، واستمر التتار ينسابون فى البلاد الإسلامية، وذهبوا إلى دمشق واستولوا عليها، قاصدين إلى مصر كنانة الله فى أرضه، ولكن قصم الله ظهورهم لأول مرة، ولنشر إلى ذلك ففيها عبرة، وفيها تصوير لما أدركه ابن تيمية وعلمه.

لقد دخل التتار حلب بعد بغداد، وذهبوا إلى دمشق فاستولوا عليها فى جمادى الأولى سنة ٦٥٨، واستولوا على القلعة بعد مصالحة أحد أمرائهم واسمه إبل سيان فقرب النصارى إليه، وهم تقربوا إلى هولاكو، فذهبت إليه طائفة منهم معها الهدايا والتحف، وجاءوا من عنده ومعهم أمان بفرمان أصدره، وكان ذلك وصلا لما بدءوه من قبل فى بغداد، بل فى كل مدينة دخلها التتار، ولنترك الكلمة لابن كثير يشرح ما كان منهم، فقد قال: «دخلوا من باب توما، ومعهم صليب منصوب يحملونه على رءوس الناس، وهم ينادون بشعارهم، ويقولون: ظهر الدين الصحيح، دين المسيح. ويذمون دين الإسلام وأهله، ومعهم

أوانٍ فيها خمر لايمرون على باب مسجد إلا رشوا عنده خمراً، وقماقم ملآنة خمراً يرشون منها على وجوه الناس وثيابهم، ويأمرون كل من يجتازون به فى الأزقة والأسواق أن يقوم لصليبهم، فتكاثر عليهم المسلمون فردوهم إلى سوق كنيسة مريم، فوقف خطيبهم فمدح دين النصارى، وذم دين الإسلام وأهله، فإنا لله وإنا إليه راجعون».

ثم نقل ابن كثير عن ذيل المرآة ما نصه: «إنهم دخلوا الجامع بخمر، وكان فى نيتهم إن طالت مدة التتار أن يخربوا كثيراً من المساجد وغيرها؛ ولما وقع هذا فى البلد اجتمع قضاة المسلمين والشهود والفقهاء فدخلوا القلعة يشكون هذه الحال إلى متسلمها أبل سيان، فأهينوا وطردوا، وقدم كلام رؤساء النصارى عليهم، فإنا لله وإنا إليه راجعون»[1].

١٤٣- هذا بلاء عظيم، ولكنه فى دمشق لم يدم طويلا؛ فقد جاءت الجيوش المصرية فى آخر رمضان من هذه السنة نفسها بقيادة ملكها المظفر قطز، فقد بلغه أنهم قاصدوه، فبادرهم قبل أن يبادروه، وتغداهم قبل أن يتعشوه، فالتقى الجيش المصرى فى عين جالوت بالجيش التترى، فانهزم التتار لأول مرة، وتبعتهم الجيوش المصرية تذيقهم بعض ما أذاقوا الآمنين، فقتلوهم وشردوهم وصاروا يقتلون ويأسرون؛ حتى ابذعروا فى البلاد نافرين لاجامعة تجمعهم؛ وكان الأسرى عدداً عظيماً لا يحصى، وكانت لهم معاملة خاصة سنشير إليها فى بحثنا.

ولم يكتف المصريون بإجلائهم عن دمشق، أجلوهم بقيادة الظاهر بيبرس بعد قطز عن المدن السورية، والثغور، وكانت هذه أول مرة تنكسر فيها تلك الصخرة القوية التى جاءت من الصين هاوية على رءوس الناس وخاصة المسلمين، ولايعلم إلا الله أين كانت تقف لو لم يقفها المصريون فى عين جالوت؛ ومن المؤكد أنها كانت قاصدة أوربا التى كانت ترتعد فرائص أهلها عند ذكر هجومهم؛ ولذلك يقول المؤرخون إن مصر عندما حطمت تلك الصخرة لم تنقذ الإسلام وحده، بل أنقذت المسيحية أيضاً، بل أنقذت الحضارة من أن يقضى عليها أولئك الوحوش.

وفى الحق أن الإسلام قد استطاع أن يصل إلى قلوب هؤلاء المغول، فقد كان الملوك من بعد هولاكو مسلمين وإن لم يذق التتار بشاشة الإسلام إلا بعد فترة من الزمان،

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٣ ص ٢٢٠.

فليعرف همج الأوربيين اليوم ما صنعه الإسلام، فقد حماهم بصنيعه من الفناء، وكان لمصر في ذلك الفضل الأكبر، فقد كانت وحدها حاملة اللواء الذى حمى الحضارة.

١٤٤ - وهنا أمر لابد من الإشارة إليه، ذلك أن قطز لما أخذ يعد العدة وجد بيت المال خالياً، فاتجه إلى العز بن عبد السلام كبير فقهاء عصره، وشيخ الشافعية يستفتيه فى فرائض يفرضها على الناس لحماية الدولة، فأفتاه وكانت الفتوى تدل على مقدار اتساع الأفق الإسلامى، فإنه مما أجمع عليه الفقهاء أنه إذا كانت حرب ولم يكن مال وجبت أموال غير الزكاة وغير الخراج، وهذا من قبيل الضروريات، وقد جمع من أهل مصر عن كل رجل أو امرأة دينار، وأخذت أجور الأوقاف الخيرية قبل ميقاتها بشهر، وعجلت الزكاة سنة، وأخذ من التركات ثلثها[1].

وبذلك تكون مصر قد أنقذت العالم من شر التتار بدمها ومالها فكانت حقاً كنانة الله فى أرضه، من أرادها بسوء قصم الله ظهره.

١٤٥ - هذه جملة من حوداث التتار وكانت قبل ميلاد ابن تيمية، وواقعة عين جالوت قبل ميلاد ابن تيمية بنحو ثلاث سنين، أو بسنتين وبعض السنة على التحقيق؛ لأنها كانت فى آخر رمضان سنة ٦٥٨، وميلاده رضى الله عنه كان فى العشر الأولى من ربيع الأول سنة ٦٦١؛ ولما ولد وجد آثارها، وحديثها عمن شاهدوها وعاينوها؛ وعرف فضل مصر على الإسلام؛ ولذلك لم يتجه إلا إليها عندما أغاروا مرة أخرى على دمشق، وكان هو الداعى إلى المقاومة، والمغامرة في الحرب بقيادة ملك مصر، وهو صاحب الفتوى بإباحة قتالهم بعد أن صاروا مسلمين.

١٤٦ - ولقد صار لمصر صفة شرعية شكلية، لأن الخلافة قد آلت إلى ربوعها بعد أن فقدت بغداد سلطانها وخربها التتار، ولم تعد قصبة الدولة الإسلامية، فاشرأبت الأعناق إلى مصر، بعد ذلك النصر المبين.

لقد أعاد الظاهر بيبرس الذى أتم الانتصار على التتار الخلافة الإسلامية لبنى العباس بعد أن استمر ذلك المنصب الجليل شاغراً ثلاث سنوات بعد قتل الخليفة العباسى ببغداد عند غزو التتار لها، وتخريبهم إياها.

(١) تاريخ ابن إياس.

لقد وجد اثنين من أولاد أحد الخلفاء العباسيين أحدهما المستنصر بالله أبو القاسم أحمد بن الخليفة الظاهر، والثانى أخوه الحاكم بأمر الله.

فبويع بالخلافة للمستنصر فى رجب سنة ٦٥٩ على ملأ من كبار العلماء منهم عالم العصر العز بن عبد السلام، وكبار رجال الدولة؛ وأولى الحل والعقد وكان يوماً مشهوداً كما قال أبو الفداء.

ولم يتول المستنصر الخلافة ليكون رمزاً لمعناها من غير أن تكون له حقيقتها وقوتها، بل تولاها ليستعيد سلطانها الأول، ومن أجل ذلك اختاره الظاهر وأعانه، فقد جهزه بجيش قوى، وعتاد وعدة، وأنفق عليه وعلى جيشه نحواً من ألف ألف[1] دينار؛ ولما استوى الأمر للمستنصر ذهب على رأس ذلك الجيش ليخرج التتار من بغداد؛ ويعيدها قصبة للدولة كما كانت؛ ويعيد إليها ماضيها المجيد، وقد فتح البلدان فى الموصل والعراق؛ ولكن تفرق عنه جنده من بعد، وخرجت عليه كتيبة من التتار فقتلته وبعض من كان معه، واستطاع أخوه الحاكم أن ينجو بنفسه؛ فعاد إلى مصر وبايعه الظاهر.

١٤٧ – استفاد الإسلام بلا شك من إقامة خليفة يكون عنواناً للوحدة الإسلامية؛ ورمزاً لجماعتها الموحدة، وإذا كانت الخلافة قد عادت شكلا لا قوة له، فقد حاول المستنصر أن يعيد لها معناها؛ وإن أخفق فإن بقاء الشكل قد يكون إيذاناً بعودة الحقيقة، أو بوجوب عودتهاوقتاً من الأوقات.

وقد استفاد الظاهر من ذلك، فقد ولاه الخليفة الأمر، وجعله سلطان المسلمين، لا سلطان مصر وحدها، وبذلك لم يعد لغيره من الأمراء أى صفة شرعية بمقتضى هذا المنطق السياسى، فيباح له أن ينقض على غيره ويفرض سلطته الشرعية على من فى حوزته، وعلى من فى سلطانه أن يعاونوا الظاهر إجابة لنداء الخليفة، الذى ألقاه إبراهيم بن لقمان الذى كتبه وأنشأه.

١٤٨– قتل المستنصر بعد عام من توليه أمر الخلافة، وهو يسعى فى بسط سلطانها؛ وإعادتها إلى بغداد، فبايع الظاهر أخاه الحاكم من بعده كما نوّهنا، وكان ذلك فى يوم الخميس وهو الثانى من المحرم سنة ٦٦١، ولقد خطب الخليفة خطبة الجمعة فى اليوم التالى، وكانت خطبته دعوة للجهاد، وهذا نصها.

---

(١) تاريخ ابن كثير الجزء الثالث عشر ص ٢٣٣.

«الحمد لله الذى أقام لآل عباس ركناً ظهيراً، وجعل لهم من لدنه سلطاناً نصيراً، أحمده على السراء والضراء، وأستعينه على شكر ما أسبغ من النعماء، وأستنصره على دفع الأعداء، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ، وعلى آله وصحبه نجوم الاهتداء، وأئمة الاقتداء، لا سيما الأربعة، وعلى العباس كاشف غمة، أبى السادة الخلفاء، وعلى بقية الصحابة أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أيها الناس: اعلموا أن الإمامة فرض من فروض الإسلام،والجهاد محتوم على جميع الأنام، ولا يقوم علم الجهاد إلا باجتماع كلمة العباد، ولاسبيت الحرم إلا بانتهاك المحارم، ولا سفكت الدماء إلا بارتكاب الجرائم، فلو شاهدتم أعداء الإسلام لما دخلوا دار السلام، واستباحوا الدماء والأموال، وقتلوا الرجال والأطفال، وسبوا النساء والبنات، وأيتموهم من الآباء والأمهات، وهتكوا حرم الخلافة والحريم، وعلت الصيحات من هول ذلك اليوم الطويل، فكم من شيخ خضبت شيبته بدمائه، وكم من طفل بكى فلم يرحم لبكائه، فشمروا عباد الله عن ساق الاجتهاد، فى إحياء فرض الجهاد، «فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيراً لأنفسكم، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون»[1] فلم يبق معذرة فى القعود عن أعداء الدين، والمحاماة عن المسلمين؛ وهذا السلطان الملك الظاهر السيد الأجل العالم العادل المجاهد المؤيد ركن الدنيا والدين، قد قام بنصر الإمامة عند قلة الأنصار، وشرد جيوش الكفر بعد أن جاسوا خلال الديار، وأصبحت البيعة بهمته منتظمة العقود، والدولة العباسية به متكاثرة الجنود، فبادروا عباد الله إلى شكر هذه النعمة، وأخلصوا نياتكم تنصروا، وقاتلوا أولياء الشيطان تظفروا، ولا يروعكم ما جرى، فالحرب سجال، والعاقبة للمتقين، والدهر يومان والأجر للمؤمنين، جمع الله على الهدى أمركم، وأعز بالإسلام نصركم، وأستغفر الله لى ولسائر المسلمين فاستغفروه، إنه الغفور الرحيم»[2].

١٤٩ – وقد اتخذ الخليفة القاهرة مستقراً له ومقاماً، ولم يحاول الذهاب إلى بغداد، وقد كان ذلك أمل أمراء مصر من قبل، فقد فكر فى ذلك أحمد بن طولون؛ ولكن لم يتم له ما أراد، إلى أن كانت الحوادث نفسها هى الدافعة إليه، ومنطق الواقع هو الباعث عليه.

ومصر قد حققت ما أمل فيها، فقد استطاع الظاهر بيبرس أن يسترد من أيدى التتر بلاداً كثيرة، وأن يهزمهم فى كل الوقائع التى نشبت بينهم، وأن يبدل المسلمين من

---

(١) سورة التغابن: ١٦

(٢) تاريخ ابن كثير الجزء الثالث عشر ص ٢٣٨.

خوفهم أمنا، وصار ملكه يمتد شرقاً إلى الفرات، وجنوبا إلى أقصى السودان، وجعل القاهرة جديرة بأن تكون قصبة الدولة، فأكثر فيها من إنشاء المدارس، وكان العلماء يحجون إليها من كل فج عميق، وجعل الإسلام شعار دولته، وملتقى مظهرها، وقد قال فيه ابن كثير: «مستيقظاً شهماً شجاعاً، لا يفتر عن الأعداء ليلا ولا نهاراً، بل هو مناجز لأعداء الإسلام، لمَّ شعثه وجمع شمله، وفى الجملة أقامه الله فى هذا الوقت المتأخر عونا ونصراً للإسلام وأهله، وشجا فى حلوق المارقين من الفرنج والتتار والمشركين، وأبطل الخمور ونفى الفساق من البلاد، وكان لايرى شيئاً من الفساد والمفاسد إلا سعى فى إزالته بجهده وطاقته»[1].

١٥٠ - بهذا العمل الجليل استأهلت دولة المماليك أن تكون حامية الإسلام، واستحقت القاهرة أن تكون حاضرته، ولا غرابة حينئذ أن نجد ابن تيمية الذى تفتحت عينه فى الوجود فى عهد ذلك الملك الهمام، يرى فى مصر كل آماله لنصرة الإسلام، والدفاع عن المسلمين، ويرى سلاطين المماليك حماة الدولة الإسلامية، ونجده يغضى عن هناتهم، بل يصفح عنهم فى سيئاتهم التى ارتكبوها فى شأنه، لأنهم مهما يكن شأنهم قد صاروا أقوى قواد فى الدولة الإسلامية، وقد توارث الحنابلة فيما بينهم جواب الإمام أحمد بن حنبل عندما سئل عن قائدين أحدهما صالح ضعيف، والآخر فاسق قوى؛ مع أيِّ القائدين يقاتل المؤمن المقاتل؟ فقد قال رضى الله عنه: مع القوى دون الضعيف؛ لأن القوى قوته للمؤمنين وفسقه على نفسه، والصالح ضعفه على المؤمنين وصلاحه لنفسه.

ولهذا كان رضى الله عنه يتابعهم، ويقاتل معهم، ويستحث سلطانهم إن ونى أو سكت، ويكون تحت رايته فى حومة الوغى، عندما تسترخص النفوس فى رضا علام الغيوب؛ ومالك الملك ذى الجلال والإكرام.

١٥١ - كان اللون السياسى للعالم الإسلامى فى عصر ابن تيمية، وخصوصاً فى مصر والشام هو اللون الذى اصطبغ به حكم المماليك؛ ذلك بأن مصر والشام فى حكم الدولة الأولى والثانية من دولتى المماليك كانتا تحت سلطانهم ولا يهمنا إلا الدولة الأولى وعصرها؛ لأنه هو العصر الذى عاش فيه ابن تيمية.

وإن الحكم فى الدولة كان بلا ريب حكما مطلقاً. الحاكم فيه مستبد لايصل إلى

(١) الجزء الثالث عشر ص ٢٧٦.

الحكم إلا بقوته، وقد يحوله بعد أن يستمكن فى عرشه إلى وراثة لذريته من بعده، وقد يستقر الأمر لمن آل إليه الملك وراثة، ولكن سرعان ما ينقض عليه قريب، أو قائد من قواده، ليأخذ منه الحكم بالطريقة التى أخذها أبوه أو جده، ولذلك كان بينهم تنازع مستمر على الملك، يختفى أحياناً ويظهر أحياناً، فإذا كان عدو غالب من التتار أو غيرها، اختفى النزاع فى بعض الأحوال، أو سكت، وإن كان أمن من الخارج ظهر النزاع قوياً غلاباً؛ وقد يستعين بعضهم بعدو للفريقين فى سبيل الاستمكان من خصمه لينال منه مأرباً.

١٥٢ – وقد كان السلاطين فى صدر تلك الدولة يجتهدون فى أن يكون حكمهم تحت سلطان الدين يستمد منه قوته، ويعلن حكمه بين الناس، ومن أجل هذا عنى الظاهر بيبرس بالإبقاء على الخلافة الإسلامية، واستبداد السلطان من الخليفة، وكان كل سلطان من بعده يعلو بالوراثة، أو بالقوة، ولكنه يجتهد فى أن ينال التقليد من الخليفة الذى لم يعد له سلطان قط، حتى فى هذا التقليد، فلم يكن فيه مختاراً، بل كان فيه مضطراً.

ولم يكن للخليفة من مكانة إلا ذلك المظهر الشكلى؛ ومنهم من لم يعامله بما يستحق من إجلال وتقدير احتراماً لذلك الاسم الذى يحمله، بل إن بعضهم نفاه مرة إلى قوص.

وكأنهم ينظرون إلى الخليفة كأنه صاحب سلطة دينية لا تتجاوز التولية، أو التقليد الشكلى، فإن آل إليهم الأمر فالحكم بمقتضى السلطان والدين لهم يحكمون بحكمهم فى الناس جميعاً، ومنهم الخليفة نفسه، فهو محكوم بهم، رضى أو سخط[1].

١٥٣ – وكان نظام الحكم عسكرياً عرفياً: لايعتمدون فيه على قانون مسطور، ونظام قائم، ولا توجد شورى منظمة يقوم عليها أساس الحكم ؛ ومع ذلك كانت الوظائف الشرعية قائمة، فالحسبة كانت قائمة، والقضاء له سلطانه، وقد أدخل السلطان الظاهر تقليداً حسناً اتبع من بعده، فقد جعل القضاء بأربعة المذاهب، لكل مذهب قاض يقضى بين معتنقى المذهب.

ولكن مع بقاء الوظائف الشرعية، واتساع الدراسات الإسلامية فى المدارس؛ ما كان يعتبر فى نظام الحكم إلا المصلحة التى يراها السلطان وأعوانه، والذين معه من قواد ووزراء، وعلى حسب حالهم من صلاح أو فساد يكون الحكم، وتكون سمته التى يتسم بها.

---

(١) راجع أخبار معاملة السلاطين للخلفاء فى مصر فى حسن المحاضرة للسيوطى جـ ٢ ص ٦٠ وما والاها.

وكثير من السلاطين كان يحاول أن يكون حكمه برضا العلماء، وكان يكثر ذلك بين الملوك ذوى الهمة؛ وخصوصاً فى أوقات الشدة، وعندما يحتاجون إلى نفوذ العلماء، وفرض أمور على العامة لا يقبلونها إلا باسم الدين؛ وقد كان الظاهر بيبرس الذى سن تقاليد الحكم لدولة المماليك يعنى بسماع كلام العلماء واستشارتهم، وتنفيذ آرائهم إن لم يجد فى تنفيذها حرجاً، وقد يصب جام غضبه على بعضهم؛ ولكن لم يعلم أنه ذهب به فرط الغضب إلى إنزال الأذى.

وقد عاصره عالمان جليلان كان كلاهما يستمتع بنفوذه عند العامة، أما أحدهما فقد كان الظاهر له مطيعاً، وأما الثانى فقد صار له مغاضباً.

فالأول العز بن عبد السلام؛ وقد قال السيوطى فى علاقته بالظاهر: «كان بمصر منقمعا تحت كلمة الشيخ عز الدين بن عبد السلام لا يستطيع أن يخرج من أمره، حتى أنه قال لما مات الشيخ: ما استقر ملكى إلا الآن»[1].

والثانى الشيخ محيى الدين النووى، وكان بدمشق، وكان كثير الوعظ للظاهر، يكتب إليه بما يراه إن كان بمصر، ويصدع بكلمة الحق أمامه إن كان الظاهر بدمشق.

وقد سجل السيوطى فى حسن المحاضرة طائفة كبيرة من تلك المكاتبات، وأكثرها خاص بطلب ترك بعض الضرائب المفروضة لضيق الحال، وخشية المال، فيقول فى إحداها «إن أهل الشام فى هذه السنة فى ضيق حال، بسبب قلة الأمطار وغلاء الأسعار، وقلة الغلات والنبات، وهلاك المواشى، وأنتم تعلمون أنه تجب الشفقة على الرعية، ونصيحته (أى ولى الأمر) فى مصلحته ومصلحتهم؛ فإن الدين النصيحة».

وقد رد السلطان هذه النصيحة رداً عنيفاً، واستنكر على العلماء موقفهم منه، وسكوتهم يوم كانت البلاد تحت سنابك الخيل فى عهد التتار عندما استولوا على الشام؛ فيرد الشيخ أيضاً رداً قوياً مؤكداً قوله ونصيحته، ومبيناً أنها الميثاق الذى أخذه الله على العلماء ليبيننه، ويقول رضى الله عنه رداً عليه وعلى تهديده: «وأما ما ذكر فى الجواب من كوننا لم نذكر على الكفار كيف كانوا فى البلاد، فكيف يقاس ملوك الإسلام وأهل الإيمان وأهل القرآن بطغاة الكفار؛ وبأى شئ كنا نذكر طغاة الكفار، وهم لا يعتقدون شيئاً من

---

(١) حسن المحاضرة للسيوطى جـ ٢ ص ٦٦.

ديننا... وأما أنا فى نفسى فلا يضرنى التهديد ولا يمنعنى ذلك من نصيحة السلطان، فإنى أعتقد أن هذا واجب على وعلى غيرى، وما ترتب على الواجب فهو خير وزيادة عند الله... وأفوض أمرى إلى الله إن الله بصير بالعباد. وقد أمرنا رسول الله ﷺ أن نقول الحق حيثما كنا، وألا نخاف فى الله لومة لائم، ونحن نحب السلطان فى كل الأحوال، وما ينفعه فى آخرته ودنياه».

وقد توالت كتب الشيخ بهذه القوة الرفيقة الحق، ولكن لم ينتصح الظاهر بنصيحته، واستمر فى جباياته لأنها الحرب التى تحتاج إلى المال والعتاد؛ وقد جمع السلطان فتاوى العلماء فى تأييد عمله، فكتبوا بما أراد ما عدا الشيخ محيى الدين فإن ذلك زاده استمساكاً برأيه وشدة فيه؛ فأحضره الظاهر ليوقع على ما وقعوا؛ فعندئذ أجابه جواباً عنيفاً، بعد تلك الرفيقة، قال له: «أنا أعرف أنك كنت فى الرق للأمير بندقدار، وليس لك مال، ثم من الله عليك وجعلك ملكاً، وسمعت أن عندك ألف مملوك، كل مملوك له حياصة[1] من ذهب، وعندك مائة جارية. لكل جارية حق من الحلى، فإن أنفقت ذلك كله، وبقيت مماليكك بالبنود الصوف بدلا من الحوائص، وبقيت الجوارى بثيابهن دون الحلى أفتيتك بأخذ المال من الرعية».

فغضب الظاهر، وقال: أخرج من بلدى (أى دمشق) فقال: السمع والطاعة، وخرج إلى نوى بالشام، فقال الفقهاء: إن هذا من كبار علمائنا وصلحائنا، وممّن يقتدى به، فأعده إلى دمشق، فرسم برجوعه، فامتنع الشيخ، وقال: لا أدخلها والظاهر بها، فمات الظاهر بعد شهر[2].

١٥٤ - هذه القصة تدل على أن الظاهر هذا الذى سن التقاليد لدولة المماليك، كان يجتهد فى إرضاء العلماء، وأن يكون عمله متفقاً مع الدين، غير خارج عن نطاقه، وإن عارضه العلماء فى أمر ورأى فيه المصلحة، أو كان إجابة لرغبته يجتهد فى أن يحملهم على الرضا به، رضا كاملا أو غير كامل.

وأشد ما يكون الحمل على الرضا فى جمع الضرائب اللازمة للقتال، وقد رأينا أن أكثر خلافه مع الشيخ محيى الدين النووى رضى الله عنه فى جمع الضرائب وطلب الإعفاء منها.

---

(١) الحياصة الثياب الموشاة بالذهب فى مضايقها.

(٢) راجع هذه المكاتبات والمناقشات بكتاب حسن المحاضرة جـ ٢ ص ٦٧ إلى ٧١.

ويظهر أن بعض تقديره للعز بن عبد السلام؛ لأنه وافق على الضرائب التى فرضها قطز من قبله، والتى فرضها هو من بعد، بل إن حاجته إلى المال والمزيد منه حملته على التفكير فى انتزاع الأرض فى مصر والشام من أيدى المستولين عليها بحكم الملك لها، بدعوى أن هذه الأرض ملك لبيت المال؛ لأنها فى ملكه من يوم الفتح تبعاً لما فعل عمر رضى الله عنه فى سواد العراق، ولكن وقف فى وجهه فى هذا الأمر الإمام النووى أيضاً، ومازال به حتى حمله على العدول عن ذلك؛ وانتهى الأمر ببقاء الوضع فى ملكية الأراضى المصرية والشامية على ما كانت عليه من غير تغيير، ولقد قال النووى فى ذلك: «إن ذلك غاية العناد، وإنه عمل لايحله أحد من علماء المسلمين، ومن فى يده فهو ملكه لايحل الاعتراض عليه، ولايكلف إثباته».

١٥٥ – أفضنا بعض الإفاضة فى ذكر أحوال الملك الظاهر لأنه كان أبرز سلاطين المماليك، وأوسعهم نفوذاً، وهو وقطز اللذان ردا التتار على أعقابهم خاسرين؛ ولأن ابن تيمية رأى وعوده أخضر حكم ذلك السلطان الذى امتد نفوذه إلى ما وراء الفرات، وجمع شمل بعض بلاد المسلمين، إذ أنه قد توفى فى سنة ٦٧٦، وابن تيمية فى نحو الخامسة عشرة يدرك الأمور ويفهمها ويتبعها، ولاشك أنه علم، وشاهد ما كان بين الشيخ محى الدين النووى وبين السلطان الظاهر من خلاف أغلظ كل منهما القول فيه لصاحبه، فالسلطان يهدد ويرعد ويبرق، والشيخ يدفعه وينتهى إلى الانتقال من النصيحة إلى غليظ القول، ليشفى قلبه من مرارة التهديد، وكان النزاع فى واقع الأمر بين سطوة السلطان وقوة العلم، ثم إن النووى فى كتبه التى كان يرسلها هادياً ناصحاً مدافعاً عن الرعية كان يتكلم باسم العلماء باعتباره كبيرهم، ومتقدمهم فى الشام.

وإن المماليك لم يجئ فيهم من بعد الظاهر سلطان قوى يقاربه إلا السلطان الناصر الذى عاصر ابن تيمية، ودامت الصلة بينهما، بل ربطت بينهما المودة والصداقة والمحبة، على نحو ما رأيت فى سيرة ذلك الإمام الجليل، وقد ابتلى الناصر بمثل ما ابتلى الظاهر، فإن التتار قد جاءوا إلى دمشق فى عهده، وراموا مصر فتصدى لهم الناصر بتحريض ابن تيمية، ومعاونته، كما تصدى من قبل الظاهر وقطز.

ففى الحقيقة كان عصر الناصر امتداداً لعصر الظاهر، والعصران لون واحد، وإذا كان عصر الظاهر قد توج بالعز بن عبد السلام، والنووى، وابن دقيق العيد، فقد توج عصر الناصر بابن تيمية، وإذا كان أولئك العلماء قد تصدوا للدفاع عن العامة، وبيان الحق فى حكم الدين، فقد حمل من بعدهم ابن تيمية العبء وحده، أو يكاد، ويزيد عليهم أنه حمل السيف، وقاد الجيش، وخرج من محراب الدرس إلى ميدان الجهاد كما بينا من قبل.

١٥٦ - وقبل أن نترك الكلام فى الحال السياسية فى عصر ابن تيمية ونظام الحكم نقرر أمرين:

(أحدهما) أن العامة، لم يكن لهم من الأمر شئ، فليس ثمة من يمثلهم فى شورى، وليس لهم أثر إيجابى فى نظام الدولة وأحكامها النافذة، ولكن كان السلطان مع ذلك يراعى جانبهم ولا يهمل أمرهم، وقد لاحظنا ذلك فيما سقناه فى حياة ابن تيمية، والأدوار التى مر بها، والشدائد التى نزلت به، فقد رأينا العلماء عندما كانوا يخالفونه، ولايجدون مساغاً ينفذون به عند السلطان، أو عندما كان يعرض عن سماع قولهم يحرضون العامة، ويثيرونهم، فيضطر السلطان للخضوع، فبصوت العامة الذين أجابوا دعاء الصوفية وغيرهم نفى إلى الإسكندرية، ثم عاد إلى الشام من بعد ذلك.

فالعامة لم يكونوا مهملين فى الدور الأول من حكم المماليك، بل إنه لو لم يكن اضطراب الأحوال بين المماليك أنفسهم وطغيان بعضهم على بعض لساروا بالأمانة فى طريق الحكم الشورى، إذا استمر سلطان الرعايا فى طريقه، حتى وصل إلى أقصى مداه من النظام الشورى المقيد لحكم السلطان.

(ثانيهما) أن قطز والظاهر والناصر من حكام المماليك، وكبار سلاطينهم قد اضطروا فى سبيل مقاومة غارات التتار، وفتن الباطنية وغيرها لأن يفرضوا فرائض دفعت إليها المصلحة الظاهرة للمسلمين، ولم يوجد ما يبنى عليه من أصل شرعى قائم صريح يطبق لفرض ضرائب غير الزكاة والخراج لأجل الحروب، وما يتخذ من أحكام توجبها المصلحة، لذلك كثر كلام الفقهاء فى المصلحة ومقامها من الدين، ومقامها من النصوص، فنجد فريقا من الفقهاء غالوا فى تقديرها، كالطوفى تلميذ ابن تيمية الذى فرض أن المصلحة تقف معارضة أحيانا للنص المقطوع به، وأنها تخصصه، ووجدنا فريقاً آخر قد

قبلها فى اعتدال فعارض بها الأدلة الظنية، وفريقا أثبت أن المصلحة فيها جاءت بها النصوص الثابتة، والأقيسة الصحيحة، كما نرى فيما كتبه العز بن عبد السلام فى كتابه قواعد الأحكام فى مصالح الأنام.

وهكذا كانت المصلحة موضع دراسات فقهية، ومقامها من النصوص موضع فحص العلماء، ولقد رأينا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يردون كل المصالح الاجتماعية؛ والآراء الفقهية المبنية على المصلحة والحاجة إلى الأصول الشرعية العامة.

(ب) الحالة الاجتماعية

١٥٧ - شهد ابن تيمية مجتمعاً يموج ويمرج، كما هو الشأن فى الأزمان التى تكثر فيها الحروب، ويختلط فيها أمشاج من الناس وعناصر مختلفة، وأجناس متباينة، فقد وجدنا فى الحروب الصليبية الشرق يمتزج بالغرب وتتلاقى حضارات وديانات وعادات وأفكار؛ ومهما تكن العلاقة من عداوة ومحاربة، فإن العدوى النفسية، والعدوى الفكرية، والعدوى فى العادات، تسرى مع اشتجار السيوف، واختلاط الدماء.

وفى حروب التتار التقى قوم، اندفعوا من أقصى الشرق فى الصين حاملين عاداتهم وأخلاقهم وأهواءهم ومنازعهم بأهل الإسلام الذين اعتدلت أمزجتهم وأفكارهم، واستقامت عقائدهم، وهم خاضعون لنظم مقررة ثابتة استنبطها العلماء من كتاب الله الهادى إلى سواء السبيل، وسنة النبى ﷺ المبينة لأقوم منهاج مستقيم، التقى هؤلاء وهؤلاء، فكان من ذلك اللقاء اضطراب فى العادات والمنازع.

وفوق ذلك أن الحرب الضروس خلطت بين الأمصار الإسلامية نفسها، فوجدنا أهل العراق يفرون إلى الشام عندما يغير التتار عليه، وأهل الموصل وما حولها يفرون إلى دمشق، وأهل دمشق وما حولها ينتقلون إلى مصر، بل إلى بلاد المغرب، وقد رأيت فى حياة ابن تيمية، كيف خرج علماء دمشق وولاتها والقادرون فيها عندما ساورها التتار، وكيف بقى ابن تيمية مع الضعفاء من العامة، ومن لا حول لهم.

وإن تلك الخلطة الإجبارية يكون منها خلط فكرى ونفسى واجتماعى فى العادات ويتكون منها مجتمع مضطرب، ليس فيه قرار ولا سكون.

ولابد أن مصر التى كانت مثابة كل هذه الأجناس فى هذه الأزمان، بدا فيها ذلك الاضطراب الاجتماعي، ولعل ذلك من أسباب الاضطراب السياسى، وطمع كل أمير من المماليك فيما فى يد غيره من الملك والسلطان.

١٥٨ - ولقد كان الأسرى من الفرنجة والترك والتتر لهم شأن فى بعض النظم الاجتماعية، فقد كان المماليك أنفسهم من الأسرى أو المجلوبين بالبيع فى عصر الأيوبيين ثم آل الملك إليهم، فكان فيهم الوزراء والأمراء والقواد، وأهل السلطان، ولما أسر قطز والظاهر بيبرس ثم الناصر قلاوون من بعدهما طوائف كثيرة جداً من التتار كان لهم شأن خاص، ولم ينغمروا فى عامة الناس، ولما دخلوا فى الإسلام لم تكن كل تقاليدهم إسلامية، ولقد قال المقريزى فى هذا المقال ما نصه: «ولما كثرت وقائع التتار فى بلاد المشرق والشمال، وبلاد القفجاق وأسروا كثيراً منهم وباعوهم، وتنقلوا فى الأقطار واشترى الصالح نجم الدين أيوب جماعة منهم سماهم البحرية، ومنهم من ملك مصر.... ثم كانت لقطز معهم الموقعة المشهورة على عين جالوت، وهزم التتار، وأسر منهم خلقا كثيراً، ساروا بمصر والشام، ثم كثرت الوافدية فى أيام الملك الظاهر بيبرس، وملئوا مصر والشام، فانتشرت عاداتهم وطرائقهم... وكانوا إنما ربوا بدار الإسلام وأتقنوا القرآن، وعرفوا أحكام الملة المحمدية، فجمعوا بين الحق والباطل، ووضعوا الجيد إلى الردئ، وفوضوا لقاضى القضاة كل ما يتعلق بالأمور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج، وناطوا به أمر الأوقاف والديون، واحتاجوا فى ذات أنفسهم إلى الرجوع لعادة جنكيزخان، والاقتداء بحكم السياسنامة، فلذلك نصبوا الحاجب ليقضوا بينهم فيما اختلفوا فيه من عاداتهم، والأخذ على يد قويهم، وإنصاف الضعيف على وفق ما فى السياسنامة، وكذلك كان يحاكم التجار المتازون من الأهالى على مقتضى قواعد السياسنامة، وجعلوا للحاجب النظر فى قضايا الديون السلطانية عند الاختلاف فى أمور الإقطاعات لينفذ ما استقرت عليه أوضاع الديوان».

١٥٩ - من هذا يتبين أن أولئك الأسرى من التتار نظر الملوك إليهم نظرة تقدير وسهلوا عليهم الإقامة بينهم وسموهم الوافدية، وجعلوا لهم نظام حكم يخصهم ولايعم

غيرهم من سكان مصر والشام، فكانوا فى المسائل الشرعية الخالصة يخضعون لسلطان القاضى المسلم الذى يعينه ولى الأمر ليقضى بين الناس، وبالنسبة للمعاملات الجارية كانوا يتحاكمون إلى الحجاب، ويسيرون على مقتضى قواعد السياسنامة، وهو كتاب الحكم الذى وضعه لهم جنكيز خان. ويقول علاء الدين الجوينى أن أكثره مخالف لما جاءت به الكتب السماوية، وأحكامه فيها قسوة وشدة، وفيها يهدر الدم لجرائم دون القتل، وقد نقل ابن كثير عن الجوينى نتفاً من السياسنامة، وهذا نص ما جاء فيه: «إن من زنى قتل، محصناً أو غير محصن، وكذلك من لاط قتل، ومن تعمد الكذب قتل، ومن سحر قتل، ومن دخل بين اثنين يختصمان فأعان أحدهما قتل، ومن بال فى الماء الواقف قتل، ومن انغمس فيه قتل، ومن أطعم أسيراً أو سقاه، أو كساه بغير إذن أهله قتل، ومن وجد هارباً ولم يرده قتل،... ومن أطعم أحداً شيئاً فليأكل منه أولا، ولو كان المطعوم أميراً أو أسيراً، ومن أكل ولم يطعم من عنده قتل، ومن ذبح حيواناً ذبح مثله، بل يشق جوفه ويتناول قلبه بيده، يستخرجه من جوفه أولا»[1].

وهكذا نرى العقوبات مغموسة بالدم.

١٦٠ - ونرى من هذا أن المماليك خصوا التتار الذين أخذوا أسرى أولا بمعاملة خاصة؛ ولعل السبب فى ذلك أنهم جميعاً من جنس واحد، فهم متلاقيان، وهم إن لم يكونوا إخوانهم فهم أبناء عمومتهم؛ فخصوهم بتلك المعاملة الخاصة.

وكانت لغتهم التركية؛ لا يلوون ألسنتهم بالعربية إلا فى العبادات؛ وعندما يخاطبون العلماء؛ أو يتحدثون إلى العامة، إن تنزلوا وحادثوهم؛ لعل بعضهم الذى لم يكن فى منصب يضطره إلى هذا الخطاب كان لا يعرف العربية إلا بمقدار ما يؤدى فى الفرائض.

وكانت الإقطاعات والثروات التى تخرجها فى أيدى هؤلاء، أو تعود إليهم ثمراتها، وغيرهم من سكان الشام ومصر تجار أو صناع، أو عاملون فى الأرض كادحون، والحصاد لذوى السلطان.

١٦١ - هؤلاء الوافدية ومعهم أفراد المماليك وذوو السلطان طبقة خاصة، ويليهم فى الاعتبار طبقة علماء الدين، فقد كان أولئك لمكانة الدين - لهم منازل خاصة، ولهم الطاعة

---

(١) ابن كثير جـ ١٣ ص ١١٨.

فى شئون الدين، ولا تتعرض سلطتهم للمخالفة إلا عندما يقفون أمام السلطان أو ضرائبه، كما فعل الظاهر مع النووى.

لما كان لايهم السلاطين إلا المال، فكانوا يحتالون إليه بكل الحيل؛ فالظاهر بيبرس يفرض الضرائب الكثيرة، ويحاول إخراج الأرض من أيدى أهلها؛ ويقف أمامه النووى رضى الله عنه معارضاً فى الأمرين.

ومهما يكن من السلطان للعلماء فى ذلك العصر؛ فإنه بلا شك كان يضعف منه أن معيشتهم كانت من الأرزاق التى يفيض بها الوالى عليهم من بيت المال؛ ومنهم من كانت تنزله الحاجة، أو حب المال والطمع، إلى مالا يليق بالعلماء، وقد ذكر السيوطى فى حسن المحاضرة عن عالم عاصر ابن تيمية قصة تدلى فيها؛ فقد قال:

«من غريب ما رأيت على كراريس من تسهيل الفوائد بخط الشيخ جمال الدين بن مالك صورة قصة رفعها الفقير إلى رحمة ربه محمد بن مالك يقبل الأرض، وينهى إلى السلطان أيد الله جنوده، وأيد سعوده، أنه أعرف أهل زمانه بعلوم القراءات، والنحو، واللغة، وفنون الأدب، وأمله أن يعينه سيد السلاطين ومبيد الشياطين، خلد الله ملكه، وجعل المشارق والمغارب ملكه – على ما هو بصدده من إفادة المستفيدين والمسترشدين – بصدقة تكفيه هم عياله، وتغنيه عن التسبب فى صلاح حاله، فقد كان فى الدولة الناصرية عناية يتيسر بها الكفاية، مع أن الدولة[1] من الدول الظاهرية، كجدول من البحر المحيط، والخلاصة من الوسيط البسيط، وقد نفع الله بهذه الدولة الظاهرية الناصرية خصوصاً وعموماً وكشف بها عن الناس أجمعين غموماً، ولمّ بها من شعث الدين مالم يكن ملموماً، فمن العجائب كون المملوك من مرتد خيراتها وعن يمين عنايتها غائباً محروماً، مع أنه من ألزم المخلصين للدعاء بدوامها، وأقوم الموالين بمراعاة زمامها، لابرحت أنوارها زاهرة، وسيوف أنصارها قاهرة ظاهرة، وأياديها مبذولة موفورة، وأعاديها مخذولة مقهورة بمحمد وآله»[2].

وإن هذه القصة تدل على أن بعض العلماء أنزلته الحاجة أو الطمع من عزة العلم

(١) الدولة: القليل من المال الذى يكفيه. (٢) حسن المحاضرة جـ ٢ ص ٦٧.

إلى الذل؛ ولكن إذا كان من العلماء مثل هذا؛ فقد كان فيهم مثل النووى من قبل، ومثل ابن دقيق العيد، وحسب العلم عزة أنه كان فى عصر ابن تيمية وتلاميذه الذين أعزوا العلم ورفعوا قدره، فلم يكونوا ممن يمدون أيديهم بطلب العطاء؛ بل كانوا يمدون ألسنتهم ببيان الحقائق، والهداية إلى الحق، ولوم من يستحق اللوم، ولم يكن للأمراء على ابن تيمية أى فضل، فقد حمل السيف كأشجع قائد، وزاد عليهم فضل المعرفة «وهل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون».

١٦٢ - وتحت سلطان الأمراء والعلماء عامة الناس، فالأمراء لهم سلطان المادة والقوة، والحكومة، والعلماء لهم سلطان الدين، والقوة الروحية المهدية؛ وكان الأمراء حماة الدولة، والعلماء عزاء النفوس وطب القلوب.

ولقد كان أولئك العامة زراعاً وصناعاً، وتجاراً فى القليل من المال، أما التجار فى الكثير فقد ارتفعوا إلى مرتبة الخاصة من الأمراء والوافدية، وكانوا يحاكمون أمام الحجاب لا أمام القضاة كسائر الناس.

وقد كانت هذه الطبقة مكدودة عاملة وخصوصاً الزراع منهم؛ فقد كانت الأرض موزعة إقطاعات بين الأمراء يأخذون خيرها؛ ليس للزراع فيها كفاء عملهم؛ وثمرات مجهودهم.

وقد كان ابن تيمية يرى ذلك فيعطف على العامة، ويرشد الخاصة؛ ويزود العلماء بالهمة والعزة، وقد رأى تقسيم الأراضى مرتين: رأى تقسيم الأراضى سنة ٦٩٧ وكان فيها نوع من الرحمة بالزارعين لتنمو المواد، ويكثر الثمر؛ ويكون الزرع والضرع، ولكن غضب الأمراء من هذا الصنيع، وثاروا على من قام به، وهو حسام الدين لاجين.

أما التقسيم الثانى فقد كان فى عهد الناصر محمد بن قلاوون سنة ٧١٥، وقد أعاد إلى الأمراء فيه بعض ما أخذ منهم فهدءوا واستقروا. ويظهر أن ابن تيمية كان يتجه فى الإصلاح إلى الخاصة، فإن صلحوا استقام العامة؛ وارتفع الظلم عنهم، ويبدو ذلك فى كتابه السياسة الشرعية.

(جـ) الحياة الفكرية

١٦٣ - تشعبت الحياة الفكرية فى عصر ابن تيمية وما سبقه وما تلاه؛ بل تضاربت مناهجها، فقد كان القرنان السادس والسابع (وبعدهما الثامن تابعاً لهما) متناحر الأفكار، ومضطرب الآراء؛ والمناهج المختلفة؛ فالعلماء قد اختلفت مناهجهم، فعلماء قد استبحروا فى الحديث والتفسيروالنحو والفقه والعقائد، ولكن كانوا مقلدين تابعين، وليسوا مجتهدين مستنبطين؛ حتى فى العقائد ارتضوا التقليد والاتباع؛ ولم يسيروا وراء البرهان، وكان بجوار هؤلاء فلاسفة مسلمون ينطلقون فى الدراسات منتهين إلى ما تتأدى بهم النتائج، غير ملتفتين إلى ما وراء ذلك، وبين هؤلاء وأولئك علماء وفلاسفة قد حاولوا أن يربطوا بين الفلسفة والدين كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا، وكما فعل ابن رشد فى كتابه (فصل المقال فيما بين الشريعة والفلسفة من الاتصال).

وفى وسط ذلك الجمود الفكرى، والشطط الفلسفى، نجد علماء أفذاذاً قد جمعوا بين المعقول والمنقول، وقوة الفكر مع قوة الدين، كالعز بن عبد السلام، ومحيى الدين النووى، وابن دقيق العيد، والغزالى، وفخر الدين الرازى قبل هؤلاء، ثم بجوار هؤلاء العلماء والفلاسفة نجد المتصوفة الذى جمعوا بين المناهج الفلسفية العقلية، والمنازع الروحية الخالصة؛ وخلصوا من ذلك بفلسفة روحية قد تقرب أو تبعد من المناهج الدينية التى سلكها علماء الدين بالمصباح المنير من كتاب الله المبين، وسنة رسوله النبى الكريم.

ومن وراء أولئك المتصوفة المتفلسفة، كان أصحاب الطريق يقودون العامة، ويرشدونهم إلى مناهج السلوك الذى سنه علماء الصوفية، وقد يشتطون فيبتعدون عن الدين، ومسالكهم فى الإرشاد والتعليم تقوم على التهذيب الشخصى من الشيخ لمريديه بما يشبه الاستهواء؛ وجاء من وراء ذلك تقديس الأشياخ، والاعتقاد فيهم واتباعهم فى الحياة وتكريمهم بالزيارة بعد الوفاة حتى كان من وراء ذلك الاعتقاد بمنازلهم من الله، وكرامتهم؛ وشاعت حولهم الأقوال التى تتجاوز بهم المراتب الإنسانية.

وكان بجوار هؤلاء وأولئك الفرق الإسلامية فى العقائد والسياسة تتنازع الفكر، بالحجة والبرهان، وإن كان الأساس انتحال فكرة يتعصب لها المناظر، وما كانت الأدلة للإقناع والإرشاد والهداية، بل كانت الأدلة تساق للغلب والسيطرة الفكرية، ولذلك فقدت

الباعث الحسن، فكان التناحر الفكرى الذى لاجدوى فيه إلا تأريث عداوة القلوب والتفريق بين أهل الملة، حتى صاروا شيعاً وأحزاباً، وكل حزب بما لديهم فرحون.

ثم انتقل الأمر من الالتحام الفكرى؛ والجدل والمناظرة، إلى المكايدة وتدبير المؤامرات، وموالاة أعداء الإسلام، ووضع الكمين لأذى الأمة، وإفساد الأمر عند أولياء الأمر، كما كان الأمر بين الجماعة والشيعة.

١٦٤ – ولكى يتبين الكلام فى حال العصر الفكرية، وهى التى نما وترعرع فى ظلها ابن تيمية لابد من الإشارة بكلمة موضحة لأربع نواحٍ، وهى الاتجاهات التى كانت فى ذلك العصر؛ والتى تكشف عن المناهج الفكرية فيه؛ وهذه النواحى – أولها – أحوال الدراسة العلمية الدينية والتأليف، والثانى الفرق الإسلامية الخالصة التى امتد تاريخها فعاصر أتباعها ابن تيمية، والثالث الصوفية والمتصوفة، ويتبعها الطرق، والدراسات الشعبية، وإن دراسة هذه النواحى تكشف لنا العناصر التى تغذى منها ذلك العالم الجليل ابن تيمية، وتكشف عن البواعث التى كانت سبب نشاطه فى هذه النواحى المختلفة، ثم تكشف عن البواعث التى جعلته يستنكر ما استنكر، ويقر ما أقر.

الدراسات العلمية

١٦٥ – اتسمت الدراسات العلمية فى عهد ابن تيمية بالتحيز الفكرى والتعصب المذهبى، فكل رأى فى العقيدة له إمام من المتقدمين يتبع من بعض المتأخرين وينظر إلى آرائه كلها على أنها الحق الذى لاشك فيه، وعلى أن آراء غيره الباطل الذى لاشك فيه، وكل مذهب فقهى له أتباع يتبعونه على أنه صواب، وغيره خطأ؛ وإن تساهلوا، إذ يقولون رأى إمامنا صواب يحتمل الخطأ، ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب، وهكذا فى كل مناحى الفكر.

وقد توارثت الأجيال ذلك التحيز الفكرى من القرن الرابع الهجرى، حيث اشتد الخلاف والجدل بين المعتزلة المهزومة، وبين الأشعرية والماتريدية فى عنف ولجب، فانتقل ذلك إلى الأجيال مدوناً فى بطون الكتب، وكثيراً ما تجد كتاباً تعد صفحاته بالمجلدات الضخام، وكله قائم على شرح الخلاف، وتسجيل الجدل، وبيان أوجه المتناظرين والتعصب لواحد منها، وقد سرى ذلك إلى المعاصرين لابن تيمية، فكان ذلك محل الخلاف الشديد بينه

وبينهم، يتبعون الرجال على أسمائهم، وابن تيمية يتبع الدليل فى نظره، ولا يهمه القائل، إنما يهمه القول، إن استقام مع منهاجه فى الاستدلال اتبعه، وإن لم يستقم رده.

وإذا كانت القرون الثلاثة السادس والسابع والثامن قد امتازت بكثرة العلم، لا بكثرة الفكر، فقد كانت المعلومات كثيرة جداً، وتحصيلها كان بقدر عظيم، وعكوف الناس عليها كان كبيراً، ولكن التفكير المطلق فى مصادرها ومواردها، والمقايسة بين صحيح الآراء وسقيمها مقايسة حرة من التعصب الفكرى، والتحيز المذهبى، لم يكن بقدر يتناسب مع تلك الثروة المثرية التى توارثتها الأجيال، فقد كانوا يتلقونها، ويستحفظون عليها، ولكن لا يقدرونها حق قدرها بالنظر الفاحص المجرد أو النظر الذى يعم كل الجوانب، لا ينحاز إلى جانب من الجوانب، وينظر من زاويته دون سواه، فجاء ابن تيمية، وفكر فى هذه الثروة ونظر إليها من كل جوانبها.

١٦٦ - ومهما يكن من شئ فقد كانت السبل لطلب العلم وتحصيله معبدة سهلة، فقد سهلتها المدارس، والموسوعات العلمية الكبيرة، وخزائن الكتب المتفرقة فى الأمصار الإسلامية، وخصوصاً فى مصر والشام، ثم الرجال الذين وقفوا أنفسهم على شرح الكتب المتوارثة، وتوضيحها، وردها إلى مصادرها الأولى.

فالمدارس وجدت فى القرن الرابع ثم انتشرت فى القرن الخامس فى الأقطار الإسلامية شرقيها وغربيها ووسطها؛ لقد كان طالب العلم فيها يبذل المجهود فى طلب الشيخ، ويركب متن السفر، ويبذل من ماله وحاله فى طلب الممتاز من الشيوخ الشئ الكثير، حتى إذا عثر عليه لزمه؛ وكانت المساجد أماكن الدرس لأكابر العلماء، حتى إذا جاء القرن الخامس أخذ الملوك والأمراء ينشئون المدارس إذاعة لنفوذهم، أو خدمة لدينهم، أو نشرا للنور والمعرفة بين شعوبهم، وفى هذه المدارس كانوا يجمعون العلماء، فصار طالب العلم لا ينتقل إلى العلم، فقد انتقل العلم إليه، وصار لا يبحث عن شيخه فقد جاء الشيخ إليه.

وقد توجس المخلصون من العلماء خيفة من ذلك، وظنوا أن العلم سيبتذل، ويطلبه المخلص وغير المخلص، ويطلبه ذوو الأرب؛ وذوو الدين؛ ويطلبه العلية ويطلبه السفلة؛ حتى ليروى أن علماء ما وراء النهر عندما علموا بإنشاء المدارس، وجلب العلماء لها أقاموا مأتماً للعلم؛ لأنهم حسبوا ذلك يؤدى إلى ضياعه، وفساد الأمر.

ولسنا نجارى أولئك العلماء فى خيفتهم، ولكننا نقول أن إنشاء المدارس مع أنه أدى إلى نشر العلم وكثرة تحصيله، قد أدى إلى التعصب الفكرى، وكثرة الأتباع، وقلة التفكير الحر المستقل الذى ينظر إلى الدليل، وما يوصل إليه البرهان من غير تقليد أو اتباع، وإن تساهلنا وقلنا أن ذلك التحيز الفكرى قد اقترن بإنشاء المدارس، فإنه لابد أن ذلك كان بعض أسبابه، وإن لم يكن كلها.

ومهما يكن فقد كان إنشاء المدارس سبباً فى كثرة التأليف وكثرة التحصيل واطلاع طالب العلم والشادى فيه على عدة فروع من العلم؛ فقد صار طالب العلم يجد فى المدرسة علوم النقل؛ وعلوم الفقه والحديث والتفسير واللغة، فينهل منها جميعاً، ويتثقف بها ثقافة عامة، ثم يخصصه اتجاهه ونزعته فى أحدهما فينظر فيه.

وقد كان لكل علم أحياناً مدرسة، فمدرسة للحديث؛ وأخرى للفقه.. وهكذا !..

١٦٧ – قد ابتدأ إنشاء المدارس فى آخر القرن الرابع الهجرى كما ذكرنا، وكان يقوم بإنشائها بعض الأمراء.. وبعض الملوك، بل بعض العلماء الذين أوتوا بعض اليسار، كمدرسة بنى قدامة بالشام، وقد أشرنا إليها فى ماضى قولنا.

ومن أوائل المدارس وجوداً مدرسة أبى على الحسينى المتوفى سنة ٣٩٣ بخراسان، وكانت لتعليم الحديث، وكان بها نحو من ألف طالب، ومن الأوائل مدرسة ابن فورك المتوفى سنة ٤٠٦ بخراسان أيضاً، ومنها مدرسة أبو حاتم البستى المتوفى سنة ٤٢٠، وترى من هذا أن فارس وخراسان سبقا البلاد الإسلامية بإنشاء المدارس، ومن ورائهما كثرت المدارس فى القرن الخامس والسادس والسابع والثامن، وما إلى ذلك.

وقد ابتدأت المدارس بأموال ذوى اليسار كما نوهنا، ثم تولاها الملوك والأمراء، فأنشأ نظام الملك السلجوقى مدارس فى بغداد والبصرة والموصل ونيسابور ومرو وهراة، ثم جاء من بعده محمود نور الدين زنكى، فأنشأ مدرسة دمشق للحديث، وحبس عليها أحباساً كثيرة، ثم أنشأ نور الدين غير مدرسة دمشق مدارس فى حلب وحمص وغيرها، ثم جاء صلاح الدين، فأكثر من إنشاء المدارس بمصر والشام ووضع لها نظما ثابتة مقررة، وكان يحضر بعض الدروس، بل إنه كان يتجه إلى الاستماع إلى الحديث ما اتسع له الوقت فى ذلك.

وجاء بعد ذلك المماليك، فساروا على سنة الأيوبيين وحبسوا الأحباس عليها؛ وأظلوها برعايتهم.

١٦٨ – فى هذا العصر المدرسى عاش ابن تيمية، وفى مهد هذه المدارس نشأ وترعرع؛ فقد كان أبوه على رأس إحدى المدارس بدمشق؛ وكان على مشيخة الحديث بها كما علمت.

وقد تغذى ابن تيمية النافذ البصيرة من هذه المدارس غذاء كاملا، فقد تهيأ له فيها أن يتلقى الحديث على أكبر شيوخه؛ وأن يتلقى علوم العقل على ذوى المهارة فيها، فدرس المنطق دراسة فاحص ناقد، لا دراسة محصل فقط، يقبل الكلام على علاته، ولا يدرك هناته، ودرس علوم اللغة كلها على شيوخها، حتى ساغ له أن ينقد إمام النحاة فى القديم سيبويه أمام كبير النحاة فى عصره وهو أبو حيان، ثم استبحر فى الفقه رداً له إلى أصوله من الكتاب والسنة وآراء السلف الصالح، والأقيسة المستقيمة... وهكذا، وما كان ليتسنى له ذلك الاطلاع الواسع، والاستبحار والتعمق، والتخرج على أكبر الشيوخ بيسر وسهولة إلا بوجود المدارس التى سهلت للعلماء السبيل لنشر علومهم، وللطلاب السبيل لنيله.

١٦٩ – ولم تكن المدارس فقط هى التى سهلت لابن تيمية الاطلاع والبحث والدراسة والفحص، بل إن الذى فتق ذهنه إلى الحقائق العلمية والآثار السلفية تلك الموسوعات التى جمعت أشتات العلوم التى تصدت لجمع مسائله، فالحديث كله تقريباً دوّن فى مجموعات كبيرة؛ ولقد جمعت الصحاح كلها، والسنن كلها؛ وحسبك بمسند أحمد موسوعة فى الحديث جامعة؛ وفى هذه السنن الجامعة فقه الرسول، وفقه الصحابة أجمعين.

والفقه قد جمعت مسائله وخصوصاً ما اعتمد على الأثر: وقد وجدنا كتاب المحلى لابن حزم الأندلسى يكاد يكون فى مجموعه هو فقه الأثر قد دوّن فيه فقه الصحابة وفقه التابعين ذوى المكانة فى الفقه والاجتهاد، وفيه طائفة كبيرة من هدى النبى ﷺ فى أحكام الوقائع والأحداث.

ونجد فقهاء المذاهب قد دوّنوا فقه أئمتهم فى موسوعات فقهية كبيرة، بل إن بعض الأئمة قد دون فقهه بقلمه، كما صنع الشافعى فى الأم الذى نشره ببغداد؛ ثم أعاد تنقيحه فى مصر، وسمى ما كتب فى مصر الكتاب الجديد، ثم تتابعت بعد ذلك موسوعات فى فقهه

رضى الله عنه، ومن أعظمها شرح المجموع للنووى، وقد كان ذلك الإمام الجليل قريباً من عصر ابن تيمية، ولابد أنه أدركه ورآه، وربما تلقى عليه، فقد توفى وابن تيمية فى نحو الخامسة عشرة من عمره أو أكثر.

ونجد فى الفقه الحنفى موسوعات كبيرة كشرح كتب ظاهر الرواية للسرخسى فى مبسوطه، وكتب الطحاوى وغيره كالحصيرى، وأبى بكر الرازى وغيرهم من أئمة الفقه الحنفى الذين بسطوا مسائله.

ومثل ذلك تجد فى فقه الحنابلة كالكتب التى جمعت روايات حديثة، وككتاب المغنى لابن قدامة، وغير هذا كثير فى ذلك المذهب الجليل.

وقد كانت تلك الموسوعات ممتازة باشتمالها على الدراسات الفقهية المقارنة، بل إن بعضها كان جزء المقارنة فيه أكبر من غيره، كما ترى فى المغنى، وفى مبسوط السرخسى، وفى مجموع النووى، وفى بداية المجتهد لابن رشد، ثم ترى هذا أجلى فى المحلى لابن حزم؛ وهو فى ذاته مجموعة فنية تسجل فقه الصحابة والتابعين مع تحرير دقيق كما بينا، وإن كان القلم عنيفاً.

١٧٠ – وكما كانت الموسوعات فى الحديث والفقه كانت فى الأصول الفقهية مجلدات ضخام، فقد كان هناك أصول الأحكام لابن حزم، وأصول الأحكام للآمدى، والمستصفى للغزالى؛ والمحصول للفخر الرازى، وأصول فخر الإسلام للبزدوى، وأصول الجصاص، وغير ذلك كثير مما يفتح العقل للدراسات الكلية، ويجعل القارئ يشرف على التخريج الفقهى بأوسع أفق، وخصوصاً إذا كان القارئ على طراز ابن تيمية النافذ البصيرة العميق الفكرة البعيد المدى.

وكما كانت الموسوعات الفقهية وما يتصل بها من أصول كانت التفسيرات الضخمة للقرآن الكريم، فكان تفسير الطبرى الذى يعد موسوعة جامعة لأفكار الصحابة والتابعين فى تفسير القرآن، وتوضيح مبهمه مع نقد فاحص وعقل مرجح، هو عقل الطبرى المستقيم.

وكما كان تفسير الرواية واضحاً فى الطبرى وأشباهه، فكذلك كان هناك تفسير الدراية كتفسير الزمخشرى، ومن نهج منهاجه من علماء اللغة، والمستبحرين فى علوم البلاغة ومناحى البيان.

ثم كانت التفسيرات الجامعة لشتى العلوم الإسلامية كتفسير الفخر الرازى الذى يعد موسوعة إسلامية حوت الكثير من علوم الفلسفة واللغة، والفقه وأصوله، كتب كل ذلك تحت ظل القرآن الكريم.

وكانت الموسوعات فى التاريخ كبيرة جداً، كتاريخ ابن جرير الطبرى، وتاريخ ابن عبد الحكم؛ وغير ذلك من المراجع التى ترتفع بأبناء القرن السابع لتختلج نفوسهم بخلجات أهل القرن الأول، ولقد اختصت بعض الموضوعات بأخبار الرجال ومناقب الأتقياء، كحلية الأولياء، وكتاريخ بغداد للخطيب، واختصت الصحابة والتابعين بالشطر الأكبر من الكتابة والتبيين، فكان فى هذه الموضوعات مستراد ومذهب لعقل ابن تيمية الجبار القوى، ولحافظته الواعية التى لا تغادر صغيرة ولا كبيرة مما يقرأ ويطلع كما نوهنا فى حياته، وتضافرت الأخبار به.

١٧١- هذه المدرسة الكبرى من الموسوعات الفقهية التى درس فيها ابن تيمية، وسهلت عليه الدراسة، بوجود خزائن الكتب فى كل الحواضر الإسلامية، وتسهيل القراءة والاطلاع فيها، والنسخ والنقل منها، فقد كان خلفاء الفاطميين وملوك بنى أيوب والمماليك من بعدهم يتنافسون فى إنشاء المكاتب، وإمدادها بنفائس الكتب.

لقد عنى الفاطميون بإنشاء المكاتب العلمية لينشروا الثقافة، ولتكون بجوار المجامع العلمية التى أقاموها، وبجوار المعاهد الكبرى التى أنشئوها؛ ولينشروا علومهم وفقههم عن طريق الكتب، كما نشروها بطريق التلقين والتعليم، وإقامة دور التعليم لها، وكان بعضها يحوى نحو مائتى ألف مجلد كمكتبة القصر، وقد كان فى هذه الكتب كتب الفقه، والنحو واللغة، والعلوم الفلسفية والروحانية والكيماوية، والتواريخ وسير الملوك والتنجيم[1].

ومن المكاتب التى أنشأها الفاطميون مكتبة دار العلم، وكانت خاصة بنشر الدعوة الفاطمية.

وقد جاء الأيوبيون ثم المماليك من بعدهم فأنشئوا المكاتب الكثيرة قريبة من طلاب العلم فى المدارس التى أنشئوها، فقد كانوا ينشئون مع المدارس المكاتب أحيانا كما ترى

---

(١) راجع الخطط المقريزية وكتاب الحركة الفكرية فى مصر فى عصر الأيوبيين والمماليك لصديقنا الأستاذ الدكتور عبد اللطيف حمزة.

فى المدرسة الكاملية التى أنشأها الكامل محمد الأيوبى سنة ٦٢١ فقد أنشأ بجوارها مكتبة حوَت نحو مائة ألف مجلد قيل أنه أخذها من مكتبة القصر التى أنشأها الفاطميون.

فى هذه المكاتب وجد ابن تيمية المعين الذى يمده من غير جهد ومشقة، ومن غير اجتهاد شديد، فإن المكتبة بجوار المدرسة، والمدارس كانت كثيرة بمصر والشام. وقد أقام بمصر والشام، فقرأ الكثير قراءة فاحصة بعقله المميز الناقد الذى توافرت له كل أسباب النقد السليم.

١٧٢- وقد وجد ابن تيمية الكتب التى تنقل ثمرات الفكر الإسلامى، سواء أكان ذلك متصلا بالنقل، أم كان من نتائج العقل الخاضع لسلطان الفكر الإسلامى، بل من نتائج العقل الإنسانى المجرد، ككتب الفلسفة فقد اطلع على أكثرها، كما يبدو فى ردوده عليها، وإنحائه باللائمة على من نهج قريبا من مناهجها، كما فعل مع الغزالى وغيره، بل قد اطلع على كتب النصارى وأهل الديانات الأخرى، كما يبدو فى كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) وقد اطلع على هذه الكتب فى خزائنها التى خصصها الملوك للقراءة والاطلاع.

ولم يكن ذلك الأمر فقط هو الذى سهل على ابن تيمية أن يغترف من مناهل العلم بل وجد فيمن يكبرونه سنا أو سبقوه قليلا، أو عاصروه، علماء أجلاء استبحروا فى العا وكانت لهم مواقف فى خدمة الإسلام، والوقوف فى وجه الملوك إن رأوا منهم شططا، فه العز بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠هـ كان مستوليا على الظاهر يطيعه، ذلك الملك الذى شرق اسمه وغرب؛ وكان منقمعا فيه كما قال السيوطى، ولم يحس بالملك إلا بعد وفاته كما صرح، لأنه كان يهاب مخالفته، ويتحرى موافقته، فلم يكن مطلق السلطان إبان وجوده.

وهذا النووى المتوفى سنة ٦٧٦هـ والذى رآه ابن تيمية فى مطلع حياته، وزهرة الصبا، قد وقف بالمرصاد لمقاومة الظاهر فيما يفرضه من ضرائب، رأى الشيخ أنها ظالمة، وليس من شئون الدولة ما يضطر إليها، فوعظه بالموعظة الحسنة، حتى إذا رآه يحمل العلماء على الرضا بسيف الترغيب والترهيب أغلظ له فى القول، ورماه بأنه يسلب الضعفاء أموالهم باسم الجهاد فى حين أنه يؤثر خاصته بالثياب الموشاة بالذهب، والزينة تتحلى بها جواريه.

ورأى ابن دقيق العيد شيخ المحدثين الذى لم يمت إلا بعد أن استوى ابن تيمية على شرخ الشباب، وألقى الدروس واستمع إليه الشيخ الكبير، وقد كان رضى الله عنه محيطاً

بعلم الحديث رواية ودراية، عاكفاً على العلم زاهداً فى سواه، وله تلك الموسوعة الضخمة فى شرح البخارى، وغير هؤلاء الثلاثة كثيرون يستوون فى كثرة العلم وغزارته، ويختلفون فى قوة الاستنباط والإقدام عليه ونصيحة الملوك أو السكوت عنهم.

١٧٣- وهكذا نرى عصر ابن تيمية كان زاخراً بالعلم والعلماء، كثر فيه العلم المدون كثرة سهلت الطلب والتحصيل والإحاطة، وكثر العلماء المستبحرون وكان فيهم ذوو جرأة وذو إقدام، فتحوا عين الطريق لمن كان دونهم سناً.

فجاء ابن تيمية واستبحر فى العلوم كلها وحصلها، ثم فحصها فحص العارف الخبير المحيط بالدقائق، وعميق الأفكار، وانطلق فى آرائه حراً جريئاً، ما دام بيده سلاح يفل كل سلاح، وحجة تدحض كل حجة، وهو كتاب الله وسنة رسوله، وفهم ثاقب، وعرض الحقائق المجردة غير متأثر بآراء غيره من أشياخ العلم إلا ما كان منها صواباً قد ارتضاه نظره المستقيم.

وفى علاقته بالملوك سار على منهاج قوّى، يطيع فى غيْر معصية، وينصح ويرشد فى غير غلظة أو عنف إلا إذا تقاضاه الحق أن يقول فى صرامة وقوة وحث على العمل الصالح ومعاونة عليه، بل اشتراك فعلى فى شدائد الأمور.

ولم تكن المناضلة بينه وبين الأمراء، إنما كانت بينه وبين الذين يدافعون عن الأوهام، أو ما اعتبره هو أوهاما فى الدين لا تستند إلى كتاب ولا سنة، ولا أثر من آثار الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم.

الفرق الإسلامية

١٧٤- كانت أشطر من حياة ابن تيمية مناضلة بينه وبين الشيعة، وبينه وبين الأشاعرة، أقاموها عليه حرباً شعواء، وزج فى غيابة السجن بسبب مهاجمته لبعض آراء أبى الحسن الأشعرى، واتهم الحنابلة بأنهم حشوية مجسمة يقولون إن لله سبحانه وتعالى أعضاء كأعضاء الإنسان، فنفى ابن تيمية ذلك، وهكذا سنجد كثيراً من آرائه كانت للرد على أهل هذه الفرق، وكانت الخصومة بينهم وبينه على أشدها.

فمن حق العلم أن نذكر كلمة موجزة عن الفرق التى عاصرته، أو بالأحرى التى امتدت فى فروعها إلى عصره، وإن كانت جذورها تمتد فى أعماق التاريخ الإسلامى إلى أزمان موغلة فى القدم، إذ كانت الفرق فى العصر الأموى أو فى آخر عصر الخلفاء الراشدين.

ومن الحق علينا أن نتتبع الأصول لنعرف الفروع، ولذلك كان علينا أن نشير إلى تلك الفرق فى أول نشأتها. وأدوارها فى التاريخ.

١٧٥- لقد قويت الوحدة الإسلامية فى عهد الشيخين أبى بكر وعمر، حتى أنه ما كان يحدث خلاف إلا انتهى إلى وفاق، واستمرت الحال كذلك إلى أن ظهرت الفتن فى القسم الثانى من خلافة الخليفة الثالث ذى النورين عثمان بن عفان، فاتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم، وانشقت الوحدة من غير تلاق، إذ ركبت الأهواء الرءوس، وقامت الفتن التى تنبأ بها النبى ﷺ، فقد جاء فى صحيح البخارى: عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشى والماشى خير من الساعى، من تشرف لها تستشرفه، فمن وجد فيها ملجأ، أو معاذاً فليعذ به».

وقد ابتدأت الفتن بالشكوى من ولاة عثمان، وأن بعضهم يظلم، ثم ينقد عثمان لأنه يولى العمال من ذوى رحمه؛ وأنهم يقطعون الأمر دونه، وأكثرهم ليس له سابقة فى الإسلام، تجعل مقالة الخير تسبق مقالة السوء، ثم تحول النقد إلى الطعن فى دين عثمان والنيل منه، ثم وقعت الواقعة الكبرى، فقتل الخليفة الشهيد عثمان، ففتح باب القتل والقتال بين المسلمين، ولم يقطع الفتنة تولى على بن أبى طالب الخلافة، فقد أخذت الفتن لوناً آخر؛ اتهمه الأمويون بأنه مالأ فى قتل عثمان، أو على الأقل لم يقتص من القتلة، بل كانوا بطانته، ومنهم قادة جيوشه، وعلىٌّ من ذلك براء، فما مالأ ولا آوى، ولكنه تريث حتى يجئ ولى الدم، ويطالب بدم عثمان، وتكون الفتن قد هدأت فيضع يده على القاتلين.

ولم ينته أمر الخلاف إلا بالقتال يقع بينه وبين الزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، ومعهما على رأس الجيش أم المؤمنين عائشة، حتى إذا قاتل مضطراً، وانتصر- حاربه ثانياً معاوية باغياً، فقاتله علىٌّ حتى كشف الصفوف عنه، ولم يبق إلا أن يقضى على جيشه، وتموت الفتنة، إذ قطع رأسها، ثم احتال معاوية فعرض التحكيم، فكان الحكم الماكر، لا الحكم العادل، وعندئذ خرج الخوارج، وانقسم المسلمون ثلاث طوائف (إحداها) مع على، ومنهم من قال إنه كان أولى بالخلافة من أبى بكر وعمر، وهذا الفريق ممن كانوا معه سموا الشيعة؛ (والطائفة الثانية) طائفة خرجت على الاثنتين، وهم الخوارج، (وطائفة) بقيت مع معاوية.

وهذا الاختلاف كله كما ترى موضوعه: من أحق بالخلافة؟، ومن أحق بالطاعة؟ وقد صحب ذلك مجادلات نظرية،حتى وصل الأمر بالبحث فى أصل الخلافة أهى أمر دينى أم أمر دنيوى خالص ليس للدين فيه حكم، ويقول فى ذلك ابن حزم: «اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل، يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله- حاشا النجدات- من الخوارج- فإنهم قالوا: لا يلزم فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم، وهذه فرقة ما نرى بقى منهم أحد، وهم المنسوبون إلى نجدة بن عويمر الحنفى (من بنى حنيفة).

١٧٦- ولقد كان بجوار الخلاف السياسى الذى ظهر فى آخر عصر الخليفة الثالث، وطول الرابع، ثم بعد ذلك فى الأجيال الإسلامية- كان اختلاف حول العقيدة؛ إذ قد صحب الفتن السياسية أن أثيرت آراء دينية.

فأثيرت مسألة القدر، وهى المسألة التى شغلت أذهان أصحاب الديانات القديمة، وسرت إلى المشركين، حتى كانوا يقولون: «لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شئ» وكانوا يقولون: «لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ». ولقد كثر الكلام فى آخر عهد على بن أبى طالب، واشتد من بعده، فكانوا يقولون: لو كان كل شئ بقضاء وقدر فأنى تكون تبعات الأعمال؟ فقال قائل: لا إرادة للإنسان بجوار إرادة الله. ومن أول من قال ذلك الجهم ابن صفوان، وقال آخرون: للإنسان الإرادة المطلقة لأن الله سبحانه وتعالى خلق فيه قوة مودعة نفسه تريد إرادة حرة، وبذلك تكون التبعات، وأولئك المعتزلة ومن قاربهم.. وهكذا.

ثم تناقشوا فى مسألة مرتكب الكبيرة: أهو مؤمن فاسق، أم كافر خارج عن الإسلام، أو بين هؤلاء وهؤلاء؟ قال الأول جماعة المسلمين، وقال الثانى الخوارج، وقال الثالث المعتزلة، وقالت طائفةأخرى: لا يضر مع الإيمان معصية وأولئك هم المرجئة.

وأثاروا أيضا مسألة صفاته وكلامه، ومسألة الخلق للقرآن أهو مخلوق أم هو قديم، أثار ذلك الجهم بن صفوان والجعد بن درهم فى العصر الأموى، ثم اشتد الأمر فى ذلك فى عصر المأمون، وأبلى فى الأمر أحمد بن حنبل بلاء حسناً.

كل هذه المسائل كانت موضع دراسة تقى الدين أحمد بن تيمية خالف فيها من خالف، ووافق من وافق، وجر عليه الخلاف متاعب كثيرة، فكان من الحق علينا أن ندرس الفرق التى خاضت فى ذلك، ولكن لا نتكلم عن الخوارج، لأنه لم يكن فى عصره من جادله منهم، وإن كانت بعض آرائهم قد تعرض لها بالذكر.

ولكنا نتكلم عن الشيعة من الفرق السياسية، لأنها شغلته فى عصره، وعن الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية من الفرق الاعتقادية.

الشيعة

١٧٧- الشيعة أقدم الفرق الإسلامية، ظهروا بمذهبهم فى عهد عثمان رضى الله عنه؛ بل يقول المؤرخون أنه أقدم فى التاريخ من عهد عثمان، أى من وقت وفاة النبى ﷺ، من الفريق الذى كان يرى أن على بن أبى طالب أولى بالخلافة من أبى بكر الصديق، وأساس مذهبهم ما يأتى:

(أ) أن الإمامة قاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبى إغفالها وتفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه اختيار الإمام لهم.

(ب) وأن على بن أبى طالب كان هو الخليفة المختار من النبى ﷺ، وأنه أفضل الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم.

ولقد اتفقت فرق الشيعة على ذلك القدر، واختلفوا من بعد ذلك اختلافابينا، فمنهم من غالى فى تقدير على رضى الله عنه، ومنهم أمة مقتصدة، فالمقتصدون يرون أنه أفضل الصحابة، ولكن يقرون بصحة بيعة أبى بكر وعمر ولا يسبونهما لأن علياً رضى الله عنه بايعهما، ولأنه رضى الله عنه لم يطعن فيهما.

وأما الغالون المتطرفون فهم يطعنون فى الشيخين، ويرفعون عليا إلى مرتبة النبوة، بل منهم من اشتدت به المبالغة والكذب فارتفع به عن مرتبة النبوة، بل من هؤلاء الكافرين من قال إن الله حل فيه، بل منهم من قال إنه الله، وأولئك أتباع عبد الله بن سبأ؛ وقد انقرضوا فيما أحسب، بل لم يذكر لهم التاريخ خبراً إلا ما كان راجعا إلى عصر على والعصر الأموى؛ وأولئك لم يكونوا فى الأصل مسلمين، بل أظهروا الدخول فى الإسلام لإفساده على أهله.

١٧٨- وقد اختلف المسلمون من الشيعة فى اختيار الخليفة من بعد على أكان اختيارهم بالوصف أم كان اختيارهم بالشخص، وأن كل خليفة يختار الخليفة بعده بالشخص، هكذا يتسلسل الاختيار الشخصي، وكله منسوب إلى أصل الشرع؛ لأن النبى ﷺ اختار الأول؛ وباختياره يكون قد اختار من بعده.

الزيدية: والذين قالوا إن الاختيار كان بالوصف، هم الزيدية أتباع زيد بن على زين العابدين، فقد قالوا كل من تتحقق فيه الأوصاف التى ذكروها وصفاً للإمام يكون إماما إذا بايعه الناس، وأوصاف الإمام التى ذكروها فى الخليفة من بعد على رضى الله عنه، كونه فاطميا ورعا عالما سخيا؛ يخرج داعياً الناس لنفسه، ولقد خالف زيد بن على إمام الزيدية فى ذلك أخوه محمد بن على الباقر، وقال: لا يشترط الخروج والدعوة لنفسه، بل يكفى أن يعرفه الناس؛ ولقد قال لأخيه: على قضية مذهبك والدك ليس بإمام، فإنه لم يخرج قط ولا تعرض للخروج.

ولقد قال زيد رضى الله عنه وأتباعه إن إمامة المفضول جائزة، فالأوصاف السابقة هى للإمام الأمثل الكامل، وهو بها أولى من غيره. فإن اختار أولو الحل والعقد فى الأمة إماما لم يستوف بعض هذه الصفات وبايعوه صحت إمامته، وعلى ذلك الأصل بنوا صحة امامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، وعدم تكفير الصحابة ببيعتهما، فقد كان زيد يرى أن على بن أبى طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان قريباً؛ وسيف أمير المؤمنين علىٍّ من دماء المشركين لم يجف، والضغائن فى صدور القوم من طلب الثأر كما هى، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوه باللين والتقدم بالسن والسبق فى الإسلام والقرب من رسول الله ﷺ(١).

ومن مذهب هؤلاء الزيدية أنه يجوز خروج إمامين فى وقت واحد، فى قطرين مختلفين، بحيث يكون كل واحد منهما إماما فى قطره الذى خرج فيه مادام متحلياً بالأوصاف التى ذكرناها.

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى.

١٧٩- هذا هو الفريق الأول من الشيعة، وهم الذين رأوا أن التعيين كان بالوصف لا بالشخص، وهم المعتدلون المقتصدون. أما الفريق الآخر، وهو الذى يرى أن التعيين بالشخص! فقد اتفقوا على على والحسن والحسين، ثم اختلفوا فيمن بعد هؤلاء.

١٨٠- **الكيسانية**: فالكيسانية، يعتقدون أن الإمامة من بعد الحسين لمحمد بن الحنفية أخيه من أبيه؛ ويعتقدون أن الأئمة معصومون عن الخطأ، وأن محمد بن الحنفية لم يمت، بل هو بجبل رضوى. ومن عقائد الكيسانية أنهم يعتقدون بتناسخ الأرواح وهو خروج الروح بالموت من جسد لتحل فى جسد آخر، وهو مذهب هندى قديم: ومن عقائدهم أيضاً أنهم يعتقدون جواز البداء على الله سبحانه وتعالى، وهو أن الله سبحانه وتعالى يغيِّر ما يريده تبعا لتغير علمه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

١٨١- **الإمامية الاثنا عشرية**: وهؤلاء يرون أن الإمامة بعد الحسين رضى الله عنه لابنه على رضى الله عنه، ومن بعده لمحمد الباقر، ثم لجعفر الصادق بن الباقر، ثم لابنه موسى الكاظم، ثم لعلى الرضا، ثم لمحمد الجواد، ثم لعلى الهادى، ثم للحسن العسكرى، ثم لمحمد ابنه، وهو الإمام الثانى عشر، ويزعمون أنه دخل سردابا فى دار أبيه بـ(سر من رأى) ولم يعد بعد، ثم اختلفوا فى سنه عند غيابه فقيل كانت سنه إذ ذاك أربع سنوات. وقيل ثمانى سنوات، وكذلك اختلفوا فى حكمه، فقال بعضهم: إنه فى هذه السن كان عالماً بما يجب أن يعلمه الإمام، وأن طاعته كانت واجبة، وقال آخرون: كان الحكم لعلماء مذهبه.

والاثنا عشرية باقون إلى اليوم، ومنهم سكان إيران الشقيقة، ولهم مذهب فقهى قائم قد أصلت أصوله، وله فروع قائمة على هذه الأصول، وقد اقتبس فى القوانين الجديدة بمصر بعض الآراء منه، ومنها جواز الوصية لوارث فهو رأى فيه، وإن لم يكن الراجح.

١٨٢- **الإمامية الإسماعيلية**: وهذه الفرقة هى التى كان لابن تيمية مواقف ضد بعض المنتمين إليها، فقد حاربهم بعلمه ولسانه وسيفه؛ ولذلك نفصل القول بعض التفصيل فيها، لنبين الملاحدة الذين تسموا باسمها، وحملوا شعارها، وقد تكون هذه الفرقة الإسلامية بريئة منهم.

والإسماعيلية طائفة من الشيعة الإمامية تنتسب إلى إسماعيل بن جعفر: تقول هذه الطائفة إن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه إسماعيل؛ فهم يتفقون مع الاثنا عشرية إلى

جعفر الصادق ثم يختلفون فيمن تولى بعد جعفر الصادق، أولئك يقولون إنه موسى الكاظم، وهؤلاء يقولون أنه ابنه إسماعيل؛ ولكن إسماعيل قد مات قبل أبيه فكيف يكون إماماً بعده؟ قالوا إن إباه قد نص عليه، وفائدة النص، وإن كان قد مات قبله هو بقاء الإمامة فى عقبه.

وقد انتقلت الإمامة من طريق إسماعيل إلى محمد المكتوم، وهو أول الأئمة المستورين[1] وبعد محمد المكتوم ابنه جعفر المصدق وبعده ابنه محمد الحبيب، وبعده ابنه عبد الله المهدى الذى ملك المغرب ثم ملك من بعده مصر، وكانوا الدولة الفاطمية.

وقد نشأت تلك الطائفة فى العراق، وقد اضطهدت فى أول أمرها فيمن اضطهد من الشيعة؛ ولقد فر تحت تأثير ذلك الاضطهاد معتنقو مذهبها إلى فارس. وهناك خالط مذهبهم بعض آراء من عقائد الفرس القديمة، فاعتنقها بعضهم وانحرف تحت تأثيرها بعضهم، فقام منهم رجال ذوو أهواء.

ولذلك حمل اسم الإسماعيلية طوائف كثيرة بعضهم لم يخرجوا عن دائرة الإسلام، وبعضهم خرجوا بما انتحلوا من نحل بعيدة عن الإسلام.

١٨٣– ولأن أولئك الذين انحرفوا هم الذين قاومهم ابن تيمية نبين حالهم وهم الذين كانوا شوكة فى جنب الدولة الإسلامية ومالئوا خصومهم من الفرنج والتتار، وكشفوا عورات المسلمين، حتى لقد كان تدبيرهم السيئ هو الذى أوقع الخلافة الإسلامية فى بغداد فريسة بين أيدى التتار، فبتدبير الوزير ابن العلقمى، وقعت بغداد فى أيديهم، وتمكنوا من رقبة الخليفة ومن كان على ولائه، وقامت المذابح فيها.

عندما هاجرت الإسماعيلية تحت سيف الاضطهاد إلى خراسان وفارس، وقزوين اختلطت بآرائها آراء وصلت إليها عن طريق البراهمة الهنود، والفرس والفلاسفة الإشراقيين والأفلاطونيين، فسرت إليهم أثارة من ذلك كله، وبعضها كان يأخذ بقدر قليل، وبعضها كان بقدر كبير طغى على التعاليم الإسلامية، حتى أصبح عددهم فى صفوف الإسلام بالعنوان، لا بالحقيقة.

وقد سموا بالباطنيين، أو الباطنية، ولهذه التسمية تعليلات هى فيهم، فقد قالوا إن

---

(١) هم يقولون بأن الإمام يصح أن يكون مستوراً خفية. ولا يمنع ذلك إمامته.

الإمام يصح أن يكون مستوراً، وقالوا: إن للشريعة ظاهراً وباطناً؛ وأن الناس يعلمون علم الظاهر، وعند الإمام علم الباطن، بل إن عنده باطن الباطن؛ وأولوا على هذا الأساس ألفاظ القرآن تأويلات غريبة، بل أولوا بعض الألفاظ العربية تأويلات غريبة، وجعلوا هذه التأويلات هى الباطن، وما عند الإمام من أسرار هو باطن الباطن؛ وكانوا فى كل أعمالهم يأخذون بالتقية، فكانوا يسترون آراءهم، ولا يعلنون إلا ما تسمح الأحوال بإعلانه؛ ولا يكشفون كل ما يرتئون.

من أجل هذا كله سموا الباطنية.

١٨٤- وقد بنيت تعاليم المعتدلة من الإسماعيلية على شعب ثلاث:

أولها- الفيض الإلهى من المعرفة الذى يفيض الله به على الأئمة، فيجعلهم بمقتضى إمامتهم فوق الناس قدراً؛ وفوق الناس علماً، فهم قد اختصوا بعلم ليس عند غيرهم، وأن عندهم علماً بالشريعة قد أوتوه فوق مدارك الناس؛ وهم بهذا يدركون من الشريعة مالا يدرك غيرهم.

وثانيها- أن الإمام لا يلزم أن يكون ظاهراً معروفاً، بل يصح أن يكون خفياً عن الناس مستوراً، ومع ذلك تجب طاعته؛ وأنه هو المهدى الذى يهدى الناس؛ وأنه إن لم يظهر فى جيل أو أجيال، فإنه لابد ظاهر، وأنه لن تقوم القيامة حتى يظهر ويملأ الأرض عدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً.

وثالثها- أن للشريعة ظاهراً وباطناً؛ كما بينا، وأن الباطن الحقيقى الذى هو لبها ومعناها لا يعرفه على وجهه إلا الإمام الذى أفاض الله عليه بنور المعرفة؛ وأشرق عليه نورها؛ فانكشفت له حقيقتها، وأنه لهذا ليس مسئولا أمام أحد من الناس، وليس لأحد من الناس أن يخطئه مهما يأت من أفعال، بل يجب عليهم أن يصدقوا أن كل ما يفعله خير لا شر فيه؛ لأنه عنده من العلم مالا قبل لأحد بمعرفته، ومن هذا قرروا أن الأئمة معصومون، لا بمعنى أنهم لايرتكبون الخطايا التى نعلمها، بل على معنى أن ما نسميه خطايا بالنسبة لنا قد يكون عندهم من العلم ما ينير السبيل لهم فيه، ويكون به سائغاً لهم، وليس بسائغ لسائر الناس.

١٨٥- قد يكون التفكير على ذلك النحو ليس كفراً قاطعاً؛ بل أقصى ما فيه أن نقول: إنه لم يرد في كتاب ولا سنة صحيحة؛ ولكن في ظل ذلك التفكير الذي لم يخرج عن نطاقه المعتدلون منهم؛ وجد فيهم غلاة خلعوا الربقة، وقد كانت السرية التي تعد طريقة هذه الفرقة، وفي ظلها تفرخ آراؤهم، وتدبر سبل السيطرة- سبباً في أن وجد الحاكمية وهم أولئك الغلاة المتطرفون الذين تجاوزوا حدود الإسلام؛ ولقد غالى بعضهم في معنى الإشراق الإلهي، حتى أخذ بنظرية حلول الإله في نفس الإمام؛ وأنه كان على رأس أولئك الغلاة الحاكم بأمر الله الفاطمي الذي ادّعى أن الإله قد حل فيه، ودعا إلى عبادته.

وقد اختفى ثم مات أو قتل على حسب اختلاف الرواة، وأن الراجح أنه قتل بيد بعض أقاربه، وقد أنكر مريدوه وأتباع مذهبه الذي ظهر به- موته،

وزعموا أنه يعيش مستخفيا، وأنه سيرجع، وهذه الطائفة هي التي سماها ابن تيمية الحاكمية.

وقد كانت له جولات في شأنها، بل محاربات معها؛ ويقول بعض العلماء: إن هذه الطائفة لايزال بعض منها باقيا في الدروز إلى اليوم، وعندي أنه إن كان ثمة شئ من هذا فإنه عدد محدود فيهم وليسوا جميعاً؛ وإن كان بعضهم ما زال إلى الآن يخفي آراءه وتفكيره.

ومهما يكن من الأمر فإنه في القديم كانت ثمة صلة وثيقة بين الدرزية، والحاكمية؛ حتى قال بعض المؤرخين أن الذي وسوس إلى الحاكم أن يخرج على الناس بهذه الآراء المغالية رجل فارسي اسمه حمزة الدرزي؛ ولعلهم ينسبون إليه؛ وإن كنا نقرر أنهم جميعا لا يأخذون بمذهبه، بل إن أكثرهم لا يأخذون به، والله سبحانه وتعالى أعلم.

١٨٦- **النصيرية**: ولقد كان بجوار الحاكمية في الشام طائفة خلعت الربقة كالحاكمية؛ وإن كانت لا تنسب نفسها للإسماعيلية ولكنها تتلاقى معها في المخالفة والانخلاع التام عن الإسلام؛ وهذه الطائفة هي النصيرية التي عاصرت ابن تيمية؛ وهي إن لم تنسب نفسها إلى الإسماعيلية يظهر أنها قد تربت في أحضانها وأخذت من غلاتها.

وإن هؤلاء النصيرية الذين سكنوا لبنان في الماضي كالحاكمية كانوا من الاثنا عشرية، أو يدعون الانتساب إليها؛ وقد كانوا يعتقدون بالمعرفة المطلقة لأئمة آل البيت،

ويعتقدون أن علياً لم يمت وأنه إله أو قريب من الإله، وهم يشتركون مع الباطنية فى الزعم بأن للشريعة ظاهراً وباطناً، وأن باطنها عند الأئمة إذ أن إمام العصر هو الذى أشرق عليه النور فجعله يفهم حقيقة الشريعة وباطنها لا ظاهرها فقط.

وفى الجملة كانت آراء هذه الطائفة مزيجا من الآراء المغالية فى فرق الشيعة كلها، فأخذت عن السبئية المنقرضة ألوهية على وخلوده ورجعته؛ ومن الإسماعيلية كون الشريعة لها ظاهر وباطن.

وإن هذه النصيرية هى التى كان يحاربها ابن تيمية، وحملها على الخضوع، ولم يعتبرها من المسلمين، وهى حقا ليست منهم فى شئ.

١٨٧- كان أولئك الغلاة الذين خلعوا القيود الإسلامية؛ واطَّرحوا معانى الإسلام؛ ولم يبقوا لأنفسهم منه إلا الاسم؛ حربا على الإسلام. فكثيراً ما كانت الباطنية المغالية تثير الحرب الشديدة على الدولة الإسلامية، وتفرى بين المسلمين العداوة والبغضاء، فكثرت ثوراتهم فى بغداد، وكثرت فتنتهم فى بلاد فارس وخراسان وقزوين.

ولما اتسع عملهم وقامت الدولة الفاطمية بمصر، واستولت على الشام؛ وجدوا أنهم فى ظلها يستطيعون أن ينشروا آراءهم، وإن كان أكثر خلفائهم ليسوا مثلهم؛ ولكنهم على أى حال وجدوا فى الحاكم بأمر الله من يتلاقى معهم فى أهوائهم؛ ولذلك كان ظهور زعيمهم فى فارس قرب قزوين فى عهد الحاكم بأمر الله، واسمه الحسن بن صباح، وقد أخذ يثير الفتن فى داخل الدولة العباسية فى الوقت الذى كان الحاكم يدعى فيه الألوهية.

وقد كثر من بعد ذلك أولئك الغلاة فى الشام، واتخذوا لهم مقراً جبل السمان الذى يسمى الآن جبل النصيرية، وقد كان بعض كبرائهم يستهوون مريديهم بالتخدير بالحشيش. ولذلك سموا فى التاريخ الحشاشين، وعند الهجوم الصليبى على البلاد الشامية مالئوا الصليبيين ضد المسلمين؛ ولذلك لما استولى هؤلاء على كثير من البلاد الشامية قربوهم، وأدنوهم وجعلوا لهم مكانا مرموقاً.

ولما جاء محمود زنكى، وصلاح الدين من بعده، ثم الأيوبيون، اختفوا عن الأعين واعتصموا، واقتصر عملهم على تدبير المكايد، والفتك بكبراء المسلمين، وقوادهم العظام إن أمكنتهم الفرصة وواتاهم الزمان.

ولما أغار التتار من بعد ذلك على الشام، وقد كانوا ضالعين مع الشيعة مالئوهم أكثر مما مالئوا الصليبيين، فمكنوا للتتار من الرقاب؛ حتى إذا انحسرت غارات التتار فى عهد ابن تيمية قبعوا فى جبالهم قبوع القواقع فى أصدافها؛ لينتهزوا فرصة أخرى. ولكن ابن تيمية الفارس عاجلهم بالضربة، وأنزلهم من صياصيهم، وحملهم على الدخول فى الجماعة طوعاً أو كرها.

الفرق الاعتقادية

١٨٨- كانت أول ملاحاة شديدة فى القول بين ابن تيمية وبعض معاصريه من العلماء خاصة بالعقيدة. فرسالته إلى أهل حماة سنة ٦٩٨ هى التى أثارت بعض العلماء؛ ودعاه قاضى الحنفية فامتنع؛ ثم دعاه قاضى الشافعية، فأجاب إلى المناظرة على ملأ من العلماء وساق الحجج المبينة لصحة رأيه فى نظره. وسلامة اعتقاده، وكلها من الكتاب والسنة فى رأيه، وعقيدة الصحابة والتابعين الأولين فى نظره، وهى مأخوذة من نبع الدين الصافى قبل أن يرنق باختلاف كما يعتقد، والشد والجذب بين المتنازعين؛ وقد كان هو فى مجادلته متجها إلى نبع الكتاب والسنة يستقى منه فى ظاهره، ومخالفوه متجهون إلى أقوال الأشعرى ومناهجه فى الاستدلال يسلكونها.

وبهذا يكون من الحق علينا أن نبين فرق الاعتقاد التى تنازعت العقل الإسلامى، وكان لكل منها أتباع؛ ولنكتف بذكر ثلاثة منها جاء ذكرها فى رسائل ابن تيمية وكتبه الخاصة بالاعتقاد، وتلك الفرق الثلاث هى: الجهمية والمعتزلة، والأشاعرة.

أ- الجبرية

١٨٩- خاض المسلمون فى آخر عهد الصحابة فى حديث القدر، وقدرة الإنسان وإرادته، بجوار قدرة الله سبحانه وإرادته وقضائه وقدره، ولكنهم كانوا لا يتعمقون فى بحث هذه المسائل، وليس ثمة مذهب فكرى يسيطر عليهم إلا كتاب الله وسنة رسوله، أما بعد عهدهم وانقراض أكثرهم واختلاط المسلمين بغيرهم من أصحاب الديانات القديمة، فقد كثر القول فى هذه النواحى، وتعمقوا فى دراستها تعمقاً عقلياً غير معتمد على نقل، ولذلك اختلفوا.

فـفـريق من المسلمين قالوا أن الإنسـان لا يخلق أفـعـاله وليس له مما ينسب إليـه من الأفعال شئ، فنفوا بهذا الفعل عن العبد وأضافوه إلى الرب، وقرروا أن العبد لا يستطيع شيئاً، وهو مجبر فى أفعاله، لا إرادة له ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال، كما تخلق فى النبات والجماد، وتنسب إليه، كمـا تنسب إلى النبات والجماد أيضـا كمـا يقـال أثمرت الشـجـرة، أو جـرى الماء وتحـرك الحـجـر، وطلعت الشـمـس وغـربت، وتغـيـمت السـمـاء وأمطرت وازدهرت الأرض،.. إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر[1].

١٩٠- وقد خاض المؤرخون فى بيان أول من تكلم بهذه النحلة، ومن الثابت قطعا أن الكلام فى الجبر شاع فى أول العصر الأموى، وكثر حتى صار مذهباً آخر، ولقد سجل كتاب [المنيـة والأمل] رسـالتين إحداهمـا لابن عـبـاس والأخرى للحسن البـصـرى[2]، ومـا كـانت الرسالتان إلا إرشادا للناس بإثبات الاختيار، وقد شاع ذلك القول، وقد كانت الرسالة الأولى لأهل الشام، والثانية لأهل البصرة، وعلى ذلك يصح أن نقول أن القول في ذلك قد شاع فى هذين الإقليمين الكبيرين: الشام والعراق.

ولقد صـار ذلك القول من بعد ذلك نحلة لقوم يدعون إليها: ولقد قيل أن أول من دعا إلى هذه الفكرة بعض اليهود، وقيل إن أول من قام بالدعوة إليه الجعد بن درهم الذى كان أول من خاض في مسـألة خلق القرآن، وقد تلقى ذلك عن يهودى بالشـام، ونشره بين الناس بالبصرة؛ ثم تلقاه عنه الجهم بن صفوان، وقد دأب على نشره، ولذلك نسبت الفرقة إليه فقيل عنها الجهمية.

ولا نسـتطيع أن نقول أن تلك الفرقة بذر يهودى خالص، لأن جهمـا وإن وافق الجعد عليـهـا لم ينشـرها إلا فى خـراسـان وفـارس، والفـرس كـان يجـرى بينهم الكلام فى الجـبـر وأفعال الإنسان، وإن جهما لم يجد أرضاً خصبة لدعوته إلا فى خراسان، فإنه ترعرع فيها، واستمر المذهب يعيش بين ربوعها إلى أن غلبه فى القرن الرابع الهجرى مذهب أبى الحسن

---

(١) الملل والنحل للشهر ستانى عند الكلام فى الجهمية.

(٢) الرسـالتان فى كتـاب [المنية والأمل] وقد نقلهما المؤلف فى كتابه [تاريخ الجدل] - الناشـر دار الفكر العربى.

الأشعرى وأبى منصور الماتريدى،ومهما يكن من الأمر فإن جهما[1] أكبر دعاة هذا المذهب، ولذلك نسب إليه كما نوهنا .

١٩١- ولقد كان جهم مع دعوته إلى الجبر يدعو إلى آراء أخرى منها:

(١) زعمه أن الجنة والنار تفنيان، وأن لا شئ بخالد، وأن الخلود المذكور فى القرآن طول المكث، وبعده الفناء، لا مطلق البقاء.

(٢) ومنها زعمه أن الإيمان هو المعرفة فقط، وأن الكفر هو الجهل.

(٣) ومنها زعمه أن علم الله وكلامه حادثان.

(٤) ومنها أنه لم يصف الله سبحانه وتعالى بأنه شئ وحى، وقال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على الحوادث.

(٥) وقد نفى رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة.

(٦) وقال إن القرآن مخلوق، وبنى ذلك على زعمه الذى ذكرناه من أن كلام الله سبحانه وتعالى حادث لا قديم.

وقد تبعه كثيرون فى هذه الآراء غير أن النحلة التى اشتهروا بها وصارت خاصة بهم هى الجبر، وأن الإنسان لا إرادة له، وقد تصدى العلماء من السلف والخلف للرد عليهم، ومنهم من قاربهم فى الرأى، وإن اختلف عنهم فى المنحى، ومنهم من ناقضهم تمام المناقضة، والذين ناقضوهم المعتزلة، والذين قاربوهم مع الاختلاف هم الأشاعرة؛ وإن كان ابن تيمية كما سنبين يضع الأشاعرة مع الجهمية فى هذه المسألة، وكان ذلك من أسباب إثارة العلماء عليه.

---

(١) يقرر المؤرخون أن ظهور جهم بدعوته كان فى خراسان، وإن كانت نشأته الأولى بالعراق؛ وقد كان مولى لبنى راسب، وعمل كاتبا لشريح القاضى، وخرج على نصر بن سيار وقتله مسلم بن أحوز المازنى فى آخر عهد بنى مروان. وبقى أتباعه بنهاوند إلى أن تغلب مذهب أبى منصور الماتريدى وأبى الحسن الأشعرى على كل المذاهب الاعتقادية بهذه البلاد.

٢- المعتزلة

١٩٢- هذه هى الفرقة التى شغلت الفكر الإسلامى قرونا طويلة، وهى صاحبة المعركة الكبرى التى دوى ذكرها فى العصور الإسلامية، وهى مسألة خلق القرآن، تلك المسألة التى ابتلى فيها الإمام أحمد الذى كان يعد مذهبه المدرسة التى تخرج فيها ابن تيمية؛ وقد فسر ابن تيمية مذهب أحمد فى خلق القرآن وصفة الكلام ونافح عنه، واجتهد فى أن يثبت أنه السنة.

وقد نشأت هذه الفرقة فى العراق، فقد كان العراق فى عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموى يسكنه عدة طوائف تنتهى إلى سلائل مختلفة، فبعضهم ينتهى إلى الكلدان، وبعضهم ينتهى إلى الفرس، وبعضهم نصارى، وبعضهم يهود، وبعضهم مجوس، وقد دخل هؤلاء فى الإسلام، وبعضهم قد فهمه على ضوء المعلومات القديمة فى رأسه، واصطبغ فى نفوسهم بصبغتها، وتكونت عقيدتها متأثرة بعض التأثر بطريقتها، وبعضهم أخذ الإسلام من ورده الصافى ومنهله العذب، وانساغ فى نفسه من غير تغيير، ولكن فيه بعض الميل إلى القديم وحنين إليه على غير إرادة.

١٩٣- وقد ظهرت المعتزلة فى أول أمرها بأمرين- أولهما- القول بأن الإنسان يخلق أفعال نفسه، وأنه مختار فى كل ما يفعل؛ ولذلك كان التكليف، وكان من أظهر من قال ذلك القول غيلان الدمشقى؛ وقد أخذ يدعو إلى ذلك فى عهد عمر بن عبد العزيز، بل إنه كان يكتب إلى عمر رضى الله عنه واعظاً مرشداً، وقد روى له كتاباً فى ذلك المرتضى فى (المنية والأمل فى الملل والنحل) وقد جاء فى آخر هذا الكتاب: «هل وجدت ياعمر حكيما يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضى ما يعذب عليه. أم هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة، أم هل وجدت عدلا يحمل الناس على الظلم والمظالم، وهل وجدت صادقا يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً، وبالعمى عنه عمى».

وقد استمر غيلان يدعو بهذه الدعاية إلى أن قتله هشام بن عبد الملك.

ويقول بعض العلماء أن له فرقة قائمة بذاتها تسمى القدرية، ولكن المعتزلة يعدونه فى طبقاتهم؛ ولذلك نذكره فى هذا البحث منهم، ولأن ما يقوله فى ضمن أقوالهم.

ثانى الأمرين– اللذين ظهر بهما المعتزلة مسألة مرتكب الكبيرة، فقد قالوا إنه ليس بمؤمن ولا كافر، ولكنه فاسق، فهو فى منزلة بين المنزلتين، أى بين الإيمان والكفر، وهو لا يدخل الجنة، لأنه لم يعمل عمل أهل الجنة، ولا مانع عندهم من أن يسمى مسلماً، باعتباره يظهر الإسلام، وينطق بالشهادتين، ولكنه لا يسمى مؤمناً. وإن سمى مسلماً يجب أن تكون ثمة قرينة حال تميزه عن المؤمنين الصادقى الإيمان.

وقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين مجاوبة لروح العصر، فقد جرى خلاف شديد فى هذا الشأن فى آخر عهد أمير المؤمنين على رضى الله عنه وعصر الأمويين فى أمر مرتكب الكبيرة، وجرت للفرق المختلفة أقوال كثيرة فى هذا:

١– منها قول الأزارقة من الخوارج، وهم أتباع نافع بن الأزرق. أن مرتكب الذنب صغيراً كان أو كبيراً كافر هو وولده ووافقهم الصفرية منهم إلا أنهم خالفوه فى الأطفال.

٢– وقال الإباضية من الخوارج وهم أتباع عبد الله بن إباض: إن مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر إيمان، أى أنه كفر بنعمة الله التى أنعمها على عباده فاستعملها فى المعاصى بدل الطاعة.

٣– وقال الحسن البصرى: إن مرتكب الكبيرة منافق، لأنه نطق بالإيمان ودل فعله على عدم الإيمان.

٤– وقال المرجئة لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وأهل الملة فى رجاء الرحمة دائماً.

٥– وقال جمهور المسلمين إنه مؤمن عاص يحاسبه الله على عصيانه، إلا أن يتوب ويتغمده الله برحمته.

٦– وقال المعتزلة فى وسط تلك الآراء المتضاربة إنه فى منزلة بين المنزلتين، وكأنهم بذلك يتوسطون.

١٩٤– هذا ما اشتهر به المعتزلة فى أول أمرهم، ولكنها كانت فرقة نشيطة دائبة، ولقد حرروا فى آخر الأمر مذهبهم الاعتقادى فى خمسة أصول، فقد قال أبو الحسن الخياط فى كتاب الانتصار: «ليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر».

وقد وضّح معنى التوحيد عندهم أبو الحسن الأشعرى فى كتابه مقالات الإسلاميين، وخلاصة ما اشتمل عليه أن توحيد الله سبحانه تنزه عن الشبيه والمماثل «فليس كمثله شئ، ولا ينازعه أحد فى سلطانه، ولا يجرى عليه شئ مما يجرى على الناس، ولا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا يلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام ليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء»

وقد بنوا على هذا استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة، وأن الصفات ليست شيئاً غير الذات، وإلا تعدد القدماء فى نظرهم، وبنوا على ذلك أيضاً أن القرآن مخلوق لله سبحانه لنفيهم عنه سبحانه صفة الكلام.

أما العدل فمعناه أن الله سبحانه لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به، وينتهون عما نهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم، وركبها فيهم، وأنه لم يأمر إلا بما أراد، ولم ينه إلا عما كره، وإنه ولى كل حسنة أمر بها، برئ من كل سيئة نهى عنها، لم يكلفهم ما لا يطيقون، ولا أراد مالا يقدرون عليه.

وأما الوعد والوعيد فهو أن يجازى المحسن إحساناً، ومن أساء السوء، ولا يغفر لمرتكب الكبيرة إلا أن يتوب.

وأما المنزلة بين المنزلتين فقد قررها واصل بن عطاء شيخ الاعتزال بقوله: «إن الإيمان عبارة عن خصال الخير، إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً؛ وليس بكافر أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالد فيها؛ إذ ليس فى الآخرة إلا الفريقان: فريق فى الجنة وفريق فى السعير، ولكنه تخفف عنه النار، وتكون دركته فوق دركة الكفار».

وأما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقد قرروا وجوبهما على المؤمنين نشراً لدعوة الإسلام، وهداية للضالين، وإرشاداً للغاوين، وكل بما يستطيع؛ فذو البيان ببيانه، والعالم بعلمه، وذو السيف بسيفه.

١٩٥- والمعتزلة اعتمدوا فى الاستدلال لعقائدهم على القضايا العقلية، وكان من آثار اعتمادهم على العقل فى معرفة حقائق الأشياء؛ وإدراك العقائد- أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلا، وكانوا يقولون كما جاء فى الملل والنحل للشهرستانى: المعارف كلها معقولة بالفعل واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع. والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح».

وقد قال الجبائى وهو من شيوخهم: «كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهى قبيحة للنهى. وكل معصية ما كان يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهى قبيحة لنفسها كالجهل به، وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله به فهو حسن للأمر به، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر الله به فهو حسن لنفسه»[1].

وقد بنوا على هذا وجوب فعل الصلاح والأصلح، فقد قال جمهورهم إن الله لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح، فالصلاح واجب له، ولا شئ مما يفعله جلت قدرته إلا وهو صالح، ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح.

١٩٦- ويظهر من مجموع تفكيرهم وآرائهم، ومناهجهم أنهم أخذوا من الفلسفة التى راجت سوقها فى العصر العباسى، ولهذا كان كل عالم من العلماء ينحو فى تفكيره منحى فلسفياً لا يجد من بين الفرق من يأوى إليه إلا هؤلاء المعتزلة.

ولقد كان أكثر علمائهم مشغوفين بالدراسات الفلسفية، ومع ذلك الشغف اضطروا إلى هذه الدراسة لأنهم تصدوا للذين هاجموا الإسلام، ومنهم فلاسفة فجادلوهم، واستخدموا بعض طرقهم، وتعلموا كثيراً منها، ليستطيعوا أن ينالوا الفوز عليهم. فكانوا بحق فلاسفة المسلمين.

١٩٧-وكانت صلتهم بالخلفاء فى العصر الأموى سلبية، فليسوا موالين لهم ولا معادين؛ حتى إذا جاءت الدولة العباسية قربهم إليه المنصور ثم المهدى؛ واتخذوا منهم سلاحا لمحاربة الزندقة والزنادقة بالحجة والبرهان، ثم جاء المأمون فاتخذهم صحابته وبطانته، وأعلن أنه معتزلى يعتنق آراءهم كلها. ويقول عنهم: أصحابنا. ثم وسوس إليه وزيره أحمد بن

(١) مقالات الإسلاميين للأشعرى.

أبى دؤاد، وكان من شيوخ المعتزلة، أن يحمل الناس على القول بخلق القرآن بقوة الحكم، وأن يعتبر غير القائل ذلك القول غير مسلم، وقد حمل على ذلك الفقهاء والمحدثين من بعده المعتصم فالواثق ونال فى عهد هؤلاء الخلفاء أحمد بن حنبل أذى كثير، وقد تعرض لخلافهم مع أحمد فى مسألة خلق القرآن؛ لأن هذا الموضوع كان له شأن فى دراسات ابن تيمية، وله رسالة خاصة فى صفة الكلام.

ولما جاء المتوكل رفع الأذى عن أحمد؛ وأنزله بالمعتزلة؛ ثم تعاقبت العصور، وليس للمعتزلة شأن عند الجماعة، وإن كان لهم شأن عند الشيعة، فالاثنا عشرية كما قرر ابن أبى الحديد يأخذون بآرائهم فى العقائد.

١٩٨- والمعتزلة لاعتمادهم على العقل فى فهم العقائد، وتقصيهم لمسائل جزئية، قد اختلفوا إلى طرائق مع اتفاقهم على الأصول الخمسة التى نقلناها؛ ولكل طائفة اسم خاص اشتق من اسم صاحبها الذى أخذت عنه: (١) ومنهم الواصلية، وهم أتباع واصل بن عطاء رأس المعتزلة (٢) والهذيلية، وهم أتباع الهذيل بن العلاف. (٣) والنظامية. وهم أصحاب النظام. (٤) والحائطية. وهم أصحاب أحمد بن حائط. (٥) والبشرية. وهم أصحاب بشر بن المعتمر. (٦) والمعمرية، وهم أصحاب معمر بن عباد السلمى. (٧) والمزوارية، وهم أصحاب عيسى بن صبيح الملقب بالمزوار. (٨) والثمامية، وهم أصحاب ثمامة بن أشرس النميرى. (٩) والهاشمية، وهم أصحاب هشام بن عمر الفوطى. (١٠) والجاحظية، وهم أصحاب الجاحظ. (١١) والخياطية، وهم أصحاب أبى الحسين الخياط. (١٢) والجبائية، وهم أصحاب الجبائى شيخ أبى الحسن الأشعرى. (١٣) والبهشمية، وهم أصحاب أبى هاشم عبد السلام بن الجبائى.

١٩٩- وسبب ذلك الاختلاف الكثير، وتعدد الطوائف هو اعتمادهم على العقل كما نوهنا، ومجانبتهم التقليد مجانبة تامة، ومجافاتهم الاتباع لغيرهم من غير بحث وتنقيب ووزن للأدلة، ولذلك لم يقلد بعضهم بعضاً، وقاعدتهم التى يسيرون عليها: «كل مكلف مطالب بما يؤديه إليه اجتهاده فى أصول الدين، فيكتفى أن يختلف التلميذ مع شيخه فى مسألة يكون هذا التلميذ صاحب فرقة قائمة، وهذه الفرق السابقة فيها تلاميذ مختلفون مع شيوخهم، فأبو الهذيل العلاف له فرقة، تلميذه النظام خالفه، فكانت له فرقه، والجاحظ تلميذ النظام خالفه فكانت له فرقة، والجبائى له فرقة، وابنه خالفه فكانت له فرقة أيضاً.

الأشاعرة

٢٠٠- اشتد طغيان المعتزلة باسم بعض الخلفاء العباسيين، ولم يتركوا فقيهاً معروفاً أو محدثاً مشهوراً، أو إماماً متبعاً إلا أنزلوا به محنة فى رأيه وفكره، حتى نسى الناس خيرهم بجوار ذلك البلاء العام الذى لم ينج منه سواهم، ومن نهج نهجهم، فنسوا دفاعهم عن الإسلام، بجوار إيذائهم لأئمة الإسلام، ولما جاء المتوكل وأبعدهم عن حظيرته، وأدنى خصومهم منه خضدت شوكتهم، وتحرك لمنازلتهم العلماء من الفقهاء والمتكلمين، وجادلوهم بلسان عضب ومن ورائهم العامة يؤيدونهم والخاصة يناصرونهم.

٢٠١- وظهر فى آخر القرن الثالث وأول القرن الرابع رجلان امتازا بصدق البلاء وكثرة الأتباع، أحدهما أبو منصور الماتريدى، وثانيهما أبو الحسن الأشعرى، وكلاهما كان يدعو إلى ما يدعو إليه الفقهاء والمحدثون.

وقد ولد الأول بقرية (ماتريد) من أعمال سمرقند، وتفقه على مذهب أبى حنيفة، ونبغ حتى رجع الناس إليه فيما وراء النهر يأخذون عنه الفقه وأصوله وسائر علوم الدين، وألف فى الأصول كتاب الجدل، وفى الفقه كتاب مآخذ الشريعة، ثم ذاعت شهرته فى علم الكلام، حتى صار له فيه مذهب يسلكه أهل خراسان يقارب مذهب الأشعرى الذى سنبينه، وقد ذكر الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده فى تعليقاته على العقائد العضدية أن بين الماتريدية والأشاعرة خلافاً فى نحو ثلاثين مسألة، ولكن أكثر العلماء على أنها مسائل جزئية، والاختلاف فيها لفظى، فهما متفقان فى الغاية، وقد ألف الماتريدى فى علم الكلام كتاب الرد على الكعبى المعتزلى، وكتاب أوهام المعتزلة، وكتاب الرد على الرافضة، وكتاب الرد على القرامطة، وقد مات سنة ٣٣٢هـ.

٢٠٢- أما الأشعرى فقد ولد بالبصرة وتوفى سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة بعد الهجرة؛ تخرج على المعتزلة فى علم الكلام وتتلمذ لشيخهم فى عصره أبى على الجبائى، وكان لفصاحته ولسنه يتولى الجدل والمناظرة نائباً عن شيخه، إذ كان هذا يجيد الكتابة والدفاع بالقلم، ولا يجيد النقاش باللسان، ولكن الأشعرى وجد من نفسه ما يبعده عن المعتزلة فى تفكيرهم، مع أنه تغذى من موائدهم، ونال كل ثمرات فكرهم، ثم وجد ميلا إلى آراء الفقهاء والمحدثين مع أنه لم يغش مجالسهم، ولم ينل العقائد على طريقتهم، ولذا عكف فى بيته مدة،

وازن فيها بين أدلة الفريقين، وانقدح له رأى الموازنة، فخرج على الناس وجهر به، وناداهم بالاجتماع عليه، فرقى المنبر يوم الجمعة فى المسجد الجامع بالبصرة وقال: أيها الناس من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى (أنا فلان بن فلان) كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله تعالى لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها وأنا تائب مقلع، مقصد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم. معاشر الناس، إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأنى نظرت، فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى شئ على شئ. فاستهديت الله تعالى، فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته كتبى هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد، كما انخلعت من ثوبى هذا، وانخلع من ثوب كان عليه، ودفع إلى الناس ماكتبه عن طريق الجماعة من الفقهاء والمحدثين، وفيها ما أخذه على المعتزلة وما ناصر فيه الفقهاء والمحدثين. وقد بين مذهبه ومآخذه على المعتزلة إجمالا فى مقدمة كتابه الإبانة، وقد جاء فيها بعد حمد الله والثناء عليه مما هو أهله والصلاة على النبى: «أما بعد، فإن كثيراً من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم. ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين، فخالفوا رواية الصحابة عن نبى الله ﷺ فى رؤية الله بالأبصار، وقد جاءت فى ذلك الروايات من الجهات المختلفات، وتواترت الآثار، وتتابعت به الأخبار. وأنكروا شفاعة الرسول ﷺ، وردوا الرواية فى ذلك عن السلف المتقدمين، فجحدوا عذاب القبر، وأن الكفار فى قبورهم يعذبون، وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون، ودانوا بخلق القرآن نظيراً لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا: إن هذا إلا قول البشر، فزعموا أن القرآن كقول البشر، وأثبتوا وأيقنوا أن العباد يخلقون الشر نظيراً لقول المجوس الذين يثبتون خالقين أحدهما يخلق الخير، والآخر يخلق الشر، وزعموا أن الله عز وجل يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء، خلافا لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان، وما لا يشاء لا يكون. ورداً لقول الله «وما تشاءون إلا أن يشاء الله»[1] فأخبرنا أن لا يشاء شيئاً، إلا وقد شاء أن نشاءه، ولقوله «ولو شاء الله ما اقتتلوا»[2] لقوله «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها»[3] ولقوله تعالى «فعال لما يريد» ولقوله مخبراً عن شعيب أنه قال «وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا»[4] ولهذا سماهم رسول الله ﷺ مجوس هذه الأمة، لأنهم دانوا ديانة المجوس، وضاهوا أقوالهم، وزعموا أن للخير والشر خالقين كما زعمت المجوس؛ وأن يكون من الشر ما لا يشاء الله، كما قالت المجوس ذلك، وزعموا أنهم يملكون من الضر والنفع لأنفسهم رداً لقول الله

---

(١) الإنسان: ٣٠ (٢) البقرة: ٢٥٣

(٣) السجدة: ١٣ (٤) الأعراف: ٨٩

تعالى «قل لا أملك لنفسى ضراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله»[1] وانحرفوا عن القرآن، وعما أجمع عليه المسلمون، وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم. وأثبتوا لأنفسهم غنى عن الله عز وجل، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه، كما أثبت المجوس للشيطان من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله عز وجل، فكانوا مجوس هذه الأمة. إذ دانو بديانة المجوس؛ وتمسكوا بأقوالهم، ومالوا على أضاليلهم، وقنطوا الناس من رحمة الله وأيئسوهم من روحه، وحكموا على العصاة بالنار والخلود خلافاً لقول الله تعالى «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»[2]، وزعموا أن من دخل النار لم يخرج منها خلافا لما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ: إن الله عز وجل يخرج من النار قوماً بعدما امتحشوا فيها؛ وصاروا حمماً. ودفعوا أن يكون لله وجه مع قوله «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[3] وأنكروا أن يكون لله يدان مع قوله «لما خلقت بيدى»[4] وأنكروا أن يكون لله عين مع قوله «تجرى بأعيننا»[5] وقوله «ولتصنع على عينى» ونفوا ما روى عن رسول الله ﷺ من قوله «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا» وأنا ذاكر ذلك إن شاء الله بابا بابا، وبه المعونة والتأييد، ومنه التوفيق والتسديد، فإن قال قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية، والحرورية، والرافضة، والمرجئة، فعرفونا قولكم الذى به تقولون، وديانتكم التى بها تدينون، قيل له: قولنا الذى به نقول، وديانتنا التى ندين بها: التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وما روى عن أصحابه والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل، نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وكبير مفهم، وعلى جميع أئمة المسلمين.

وجملة قولنا أن نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا نرد من ذلك شيئاً، وأن الله إله واحد، فرد صمد لا إله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من فى القبور، وأن الله استوى على عرشه كما قال «الرحمن على العرش استوى» وأن له وجهاً كما قال «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» وأن له يداً كما قال «بل يداه مبسوطتان» وأن له عيناً بلا كيف كما قال «تجرى بأعيننا» وأن لله علماً كما قال «أنزله بعلمه» ونثبت له قدرة

---

(١) يونس: ٤٩ (٢) النساء: ٤٨ (٣) الرحمن: ٢٧
(٤) ص : ٧٥ (٥) القمر: ١٤

كما قال: «أولم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة»[1] ونثبت لله السمع والبصر، ولا ننفى ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية، ونقول إن كلام الله غير مخلوق وإن لم يخلق شيئا إلا وقد قال له كن فيكون، وأنه لا يكون فى الأرض شئ من خير وشر إلا ما شاء الله، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله، وأن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله الله، ولا نستغنى عن الله، ولا نقدر على الخروج من علم الله، وأن لا خالق إلا الله؛ وأن أعمال العباد مخلوقة لله مقدورة له كما قال: والله خلقكم وما تعملون. وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا وهم يخلقون، كما قال: أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون. وهذا فى كتاب الله كثير، وأن الله وفق المؤمنين لطاعته، ولطف بهم ونظر لهم وأصلحهم إن كانوا صالحين ولأنه هداهم فكانوا مهتدين كما قال تبارك وتعالى: من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون.. وإنا نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره. ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا ... ونقول إن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن من قال بخلق القرآن كان كافراً. وندين أن الله يرى بالأبصار يوم القيامة، كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ، ونقول إن الكافرين عنه محجوبون كما قال الله عز وجل «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون»[2] ونرى ألا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب ارتكبه، كالزنى، والسرقة، وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج. وزعموا أنهم بذلك كافرون. ونقول أن من عمل كبيرة من الكبائر مستحلا لها كان كافراً إذا كان غير معتقد تحريمها ... ونقول أن الله يخرج من النار قوماً بعد ما امتحشوا بشفاعة محمد ﷺ، ونؤمن بعذاب القبر.. وأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص.. وندين بحب السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه، ونثنى عليهم بما أثنى الله عليهم، ونتولاهم، ونقول إن الإمام بعد رسول الله ﷺ أبوبكر رضى الله عنه، وأن الله أعز به الدين؛ وأظهره على المرتدين، ثم عمر بن الخطاب رضى الله عنه، ثم عثمان نضر الله وجهه، ما قتله قاتلوه إلا ظلماً وعدواناً. ثم على بن أبى طالب رضى الله عنه، فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ، وخلافتهم خلافة النبوة، ونشهد للعشرة بالجنة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ، ونتولى سائر أصحاب رسول الله ﷺ ونكف عما شجر بينهم، وندين الله أن الأئمة راشدون مهديون فضلاء لا يوازيهم فى الفضل غيرهم. ونصدق بجميع الروايات التى أثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا، وأن الرب يقول « هل من سائل ؟ هل من مستغفر؟ » وسائر ما نقلوه وأثبتوه، ونرى الدعاء لأئمة المسلمين

---

(١) فصلت: ١٥ (٢) المطففين: ١٥

بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة. وندين بترك الخروج عليهم بالسيف وترك القتال فى الفتنة. ونقر بخروج الدجال. ونؤمن بعذاب القبر، ومنكر ونكير، ونصدق بحديث المعراج، ونصحح كثيراً من الرؤيا فى المنام، ونرى الصدقة عن موتى المؤمنين والدعاء لهم، ونؤمن أن الله ينفعهم.. ونقول أن الصالحين يجوز أن يخصهم الله بآياته. وقولنا فى أطفال المشركين إن الله عز وجل يؤجج لهم ناراً فى الآخرة ثم يقول: اقتحموها كما جاءت الرواية بذلك، ونرى مفارقة كل داعية لفتنة ومجانبة أهل الأهواء، وسنحتج لما ذكرنا من قولنا ...».

٢٠٣- هذه خلاصة قيمة لآراء الأشعرى بعد أن ترك الاعتزال. ودان بما تعتقده جماعة الفقهاء والمحدثين، ونستنبط من هذه الأمور:

١- أنه يرى أن يأخذ بكل ما جاء به الكتاب والسنة من عقائد، ويحتج بكل وسائل الإقناع والإفحام.

٢- أنه يأخذ بظواهر النصوص فى الآيات الموهمة للتشبيه من غير أن يقع فى التشبيه، فهو يعتقد أن لله وجها لا كوجه العبيد، وأن لله يداً لا تشبه أيدى المخلوقات.

٣- أنه يرى أن أحاديث الآحاد يحتج بها فى العقائد وهى دليل لإثباتهم، وقد أعلن اعتقاد أشياء ثبتت بأحاديث الآحاد.

٤- أنه فى آرائه كان يجانب أهل الأهواء جميعاً والمعتزلة ويجتهد فى ألا يقع فيما وقع فيه كثير من المنحرفين.

٢٠٤- وفى الحق أن كثيراً من آرائه كانت وسطاً بين المغالين وطريقاً مستقيما بين الآراء المتجاذبة الأطراف، وأن الدارس لحياة ذلك المفكر العظيم لا يجد من الصعب عليه أن يختار الصعب طريقاً وسطاً، لعلمه الغزير واطلاعه الواسع. وكتابه (مقالات الإسلاميين) يدل على اطلاع كبير وفهم دقيق للفرق الإسلامية على اختلاف منازعهم، وتباين مذاهبهم، وتباعد مسالكهم؛ ولا يصعب على المتقصى أن يثبت ذلك الاعتدال فى كل فكرة من أفكاره، وعقيدة من عقائده فرأيه فى الصفات وسط بين المعتزلة والجهمية الذين نفوا الحياة والسمع والبصر والحشوية والمجسمة الذين شبهوا الله، تنزهت صفاته، بالحوادث، تعالى الله عما يقولون علوا كبيراً، ورأيه فى القدرة وأفعال الإنسان وسط بين الجهمية والمعتزلة، فالمعتزلة قالوا: هو

قادر على الإحداث والكسب معاً. والجهمية قالوا: الإنسان لا يقدر على إحداث شئ ولا كسب شئ؛ فقال الأشعرى: العبد لا يقدر على الإحداث، ويقدر على الكسب[1]. وقالت المشبهة: إن الله يرى يوم القيامة مكيفا محدودا.. وقالت المعتزلة والجهمية: إنه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال. فسلك الأشعرى طريقاً بينهما. فقال: يرى من غير حول ولا حدود، وقالت المعتزلة: له يد قدرة ونعمة، وقالت الحشوية: يد جارحة. فسلك الأشعرى طريقاً وسطا، يده صفة كالسمع والبصر. وقالت المعتزلة: القرآن كلام الله مخلوق مبتدع، وقالت الحشوية: الحروف المقطعة والأجسام التى يكتب عليها، والألوان التى يكتب بها وما بين الدفتين كلها قديمة[2]. فسلك الأشعرى طريقاً بينهما وقال: القرآن كلام الله قديم غير مغير، ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع، فأما الحروف المقطعة والأجسام والألوان والأصوات المحدودات فمخلوقات مخترعات، وقالت المعتزلة: إن صاحب الكبيرة مع إيمانه وطاعته لا يخرج من النار قط، وقالت المرجئة: من أخلص لله سبحانه وتعالى وأمن به فلا تضره كبيرة مهما تكن، فسلك الأشعرى طريقاً بينهما وقال: المؤمن الموحد الفاسق هو فى مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عاقبه بفسقه، ثم أدخله الجنة، وقالت الرافضة، أن للرسول صلوات الله وسلامه عليه ولعلى رضى الله عنه شفاعة من غير إذن الله ولا أمره، وقال المعتزلة: لا شفاعة بحال من الأحوال، فسلك الأشعرى طريقاً وسطاً وقال: إن للرسول صلوات الله وسلامه عليه شفاعة مقبولة من المؤمنين المستحقين للعقوبة يشفع لهم بأمر الله وإذنه ولا يشفع إلا لمن ارتضى.

وهكذا نراه سلك فى مذهبه مسلك الاعتدال والوسط، وفى الوسط الحق والقسطاس المستقيم فى كثير من الأوقات.

٢٠٥– وقد سلك الأشعرى فى الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل، فهو يثبت ما جاء به القرآن الكريم والحديث الشريف من أوصاف الله ورسله واليوم الآخر، والملائكة والحساب والعقاب والثواب، ويتجه إلى الأدلة العقلية، والبراهين المنطقية يستدل بها على صفات الله سبحانه وتعالى، وقد استعان فى ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة. والسبب فى ذلك هو:

(١) تبيين كذب المفترى لأبى الحسن الأشعرى. (٢) تبيين كذب المفترى ص١٥٠.

١- أنه تخرج على المعتزلة وتربى على موائدهم الفكرية، فنال من مشربهم وأخذ من منهلهم، واختار طريقتهم فى إثبات العقائد، وإن خالفهم فى النتائج وباعد بينه وبين ما وصلوا، وقد علمت أن المعتزلة سلكوا فى استدلالاتهم مسلك المنطق والفلسفة.

٢- وأنه قد تصدى للرد على المعتزلة ومهاجمتهم، فلابد أن يلحن بمثل حجتهم، وأن يتبع طريقتهم فى الاستدلال، ليفلج عليهم، ويقطع شبهاتهم ويفحمهم بما بين أيديهم، ويرد حججهم عليهم.

٣- وأنه تصدى للرد على الفلاسفة، والقرامطة، والباطنية، والحشوية والروافض، وغيرهم من أهل الأهواء الفاسدة والنحل الباطلة. وكثير من هؤلاء لا يقنعه إلا أقيسة البرهان، ومنهم فلاسفة علماء لا يقطعهم إلا دليل العقل ولا يرد كيدهم فى نحورهم أثر أو نقل.

ولقد نال الأشعرى منزلة عظيمة، وصار له أنصار كثيرون، ولقى من الحكام تأييداً ونصراً، فتعقب خصومه من المعتزلة والكفار وأهل الأهواء فى كل مكان، وبث أنصاره فى الأقاليم والجهات، يحاربون خصوم الجماعة ومخالفيها، ولقبه أكثر العلماء بإمام أهل السنة أو الجماعة.

٢٠٦- ولكن مع ذلك بقى له من علماء الدين مخالفون منابذون، فابن حزم يعده من الجبرية، لرأيه فى أفعال الإنسان[1]، ويعده من المرجئة لرأيه فى مرتكب الكبيرة[2]، وقد تعقبه فى غير هاتين المسألتين، ولكن مع ذلك ذاب مخالفوه فى لجة التاريخ الإسلامى واشتد ساعد أنصاره، جيلا بعد جيل، وقويت كلمتهم وقد حذوا حذوه وسلكوا مسلكه، وقاموا بما كان يقوم به هو والماتريدى من محاربة المعتزلة والملحدين، ومنازلة لهم فى كل ميدان من ميادين القول، وكل باب من أبواب الإيمان. ومذاهب اليقين.

ومن أبرزهم وأقواهم شخصية وأبينهم أثراً أبو بكر الباقلانى[3]، فقد كان عالما كبيراً، هذب بحوث الأشعرى، وتكلم فى مقدمات البراهين العقلية للتوحيد، فتكلم فى الجوهر

---

(١) الجزء الثالث ص٢٢ من الفصل فى الملل والنحل لابن حزم.

(٢) الجزء الرابع ص٢٠٤ من الفصل فى الملل والنحل لابن حزم.

(٣) مات الباقلانى سنة ٤٣٠.

والعرض، وأن العرض لايقوم بالعرض، وأن العرض لا يبقى زمانين، إلى آخر ما هنالك، ولم يقتصر فى الدعوة لمذهب الأشعرى على ما وصل إليه من نتائج، بل ذكر أنه لايجوز الأخذ بغير ما أشار إليه من مقدمات لإثبات تلك النتائج؛ فكان ذلك مغالاة وشططاً فى التأييد والنصرة؛ فإن المقدمات العقلية لم يجئ بها كتاب أو سنة، وميادين العقل متسعة، وأبوابه مفتحة، وطرائقه مسلوكة، وعسى أن يصل الناس إلى دلائل وبينات من قضايا العقول ونتائج الأفهام لم يصل إليها الأشعرى؛ وليس من شر فى الأخذ بها ما دامت لم تخالف ما وصل إليه من نتائج، وما اهتدى إليه من ثمرات فكرية.

٢٠٧ – ولذلك جاء الغزالى[1] من بعده، فلم يسلك مسلك الباقلانى، ولم يدع لمثل ما دعا إليه، بل اعتقد أنه لا يلزم من مخالفة مسلك الباقلانى والأشعرى فى الاستدلال بطلان المدلول والنتيجة، وآمن بأن الدين خاطب العقول جميعاً، وعلى الناس أن يؤمنوا بما جاء بالكتاب والسنة، ولهم أن يقووه، بما يشاءون من أدلة.

والحق أن الغزالى نظر فى كلام أبى منصور الماتريدى، وأبى الحسن الأشعرى نظرة حرة بصيرة فاحصة لا نظرة تابع مقلد، فوافقهما فى أكثر ما وصلا إليه، وخالفهما فى بعض ما ارتآه دينا واجب الاتباع، ولذا رماه كثيرون من أنصارهما بالكفر والزندقة، واقرأ ما قاله فى رسالته «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» فقد جاء فيها:

«إنى رأيتك أيها الأخ المشفق والصديق موغر الصدر منقسم الفكر لما قرع سمعك من طعن طائفة من الحسدة على بعض كتبنا المصنفة فى أسرار معاملات الدين، وزعمهم أن بينها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين والمشايخ المتكلمين، وأن العدول عن مذهب الأشعرى، ولو فى قيد شعرة كفر، ومباينته ولو فى شئ نزر ضلال وخسر، فهون أيها الأخ المشفق على نفسك، لا يضق به صدرك، فقل من غربك واصبر على ما يقولون، واهجرهم هجراً جميلا، واستحقر من لايحسد ولا يقذف، واستصغر من بالكفر أو الضلال لا يعرف، فأى داع أكمل وأعقل من سيد المرسلين ﷺ، وقد قالوا إنه مجنون من المجانين، وأى كلام أجل وأصدق من كلام رب العالمين، وقد قالوا إنه أساطير الأولين... خاطب نفسك وصاحبك، وطالبه بحد الكفر، فإن زعم حكم الكفر ما يخالف مذهب الأشعرى، أو مذهب المعتزلى، أو

(١) الغزالى توفى سنة ٥٠٥.

مذهب الحنبلى، أو غيرهم، فاعلم أنه غر بليد، قد قيده التقليد، فهو أعمى من العميان، فلا تضيع بإصلاحه الزمان، وناهيك حجة فى إفحامه مقابلة دعواه بدعوى خصومه؛ إذ بين سائر المذاهب خلاف الأشعرى، من يزعم أن مخالفته من كل ورد وصدر من الكفر الجلى، فاسأله من أين ثبت له أن يكون الحق وقفاً عليه، حتى قضى بكفر الباقلانى، إذ خالفه فى صفة البقاء لله تعالى، وزعم أنه ليس هو وصفاً لله زائداً على الذات، ولم صار الباقلانى أولى بالكفر بمخالفة الأشعرى منه بمخالفته الباقلانى، ولم صار الحق وقفاً على أحدهما دون الثانى، أكان لأجل السبق فى الزمان، فقد سبق الأشعرى غيره من المعتزلة، فليكن الحق للسابق عليه، أم لأجل التفاوت فى الفضل والعلم، فبأى ميزان ومكيال قدرت الفضل، حتى لاح له أنه لا أفضل فى الوجود من متبوعه ومقلده، فإن رخص للباقلانى فى مخالفته، فلم حجر على غيره... وما مدرك التخصيص بهذه الرخصة، فإن زعم أن خلاف الباقلانى يرجع إلى لفظ لا لتحقيق وراءه، كما تعسف بتكلفة بعض المتعصبين زاعما أنهما جميعاً متوقفان على دوام الوجود، والخلاف فى أن ذلك يرجع إلى الذات أو إلى وصف زائد عليه خلاف قريب لايوجب التشديد، فما باله يشدد القول على المعتزلى فى نفيه الصفات، وهو معترف بأن الله عالم محيط بجميع المخلوقات، قادر على جميع الممكنات، وإنما يخالف الأشعرى فى أنه عالم قادر بالذات أو بصفة زائدة، فما الفرق بين الخلافين... إلخ».

٢٠٨ - وترى من هذا كيف كان ينظر فى العقائد نظرة جريئة لا يقلد فيها إماما؛ ولايتبع مذهبا من المذاهب المقررة فى العقائد وإن انتهى إلى قريب مما انتهى إليه الأشعرى والماتريدى وأنصارهما وأتباعهما.

ولقد جاء بعد الغزالى أئمة كثيرون اعتنقوا مذهب الأشعرى فى نتائجه، وزادوا فى دلائله منهم البيضاوى[1] والسيد الشريف الجرجانى[2] وغيرهما من الأعلام، والأئمة الأفذاذ الذين أحاطوا خبراً بالمعقول والمنقول، وقد دونت دلائلهم وردودهم على المعتزلة وغيرهم فى علم الكلام الذى لا يزال يدرس إلى الآن، كما كان فى تلك العصور الغابرة، وفق الله الجميع للسداد، وهداهم إلى سبيل الرشاد.

---

(١) توفى البيضاوى سنة ٧٠١ وكان مناظراً مجيداً، وإماماً متعبداً، وفقيها شافعياً مدققاً.

(٢) توفى الجرجانى سنة ٨١٦ وكان فقيها حنفياً، ملما بالعلوم العقلية ألف فيها كتبا انتفع الناس بها.

التصوف فى عصر ابن تيمية

٢٠٩ – زخر عصر ابن تيمية بالمنازع الفكرية التى كان أساسها الاتباع والتقليد، دون النظر المجرد والتفكير، ولقد امتاز ذلك العصر أيضاً بظهور رجال ممتازين ذوى خاصة بالتصوف، خرج بعضهم بها على ذوى الفكر برأى جديد، وهو فى أصل نحلته ينتهى إلى منزع فلسفى قديم، أو فكرة دينية تمت إلى الأديان القديمة غير السماوية بنسب وثيق.

وقد شغل ابن تيمية من هذه المنازع ثلاثة منها كانت موضع مجادلته؛ ومثار خلافه، وسببا من أسباب التضييق عليه:

(أولها) الاتحاد، وهو الشكل الأخير لفكرة وحدة الوجود التى دعا إليها محيى الدين ابن عربى. (وثانيها) دعواهم أنه عند امتلاء القلب بمحبة الله تتساوى الطاعة والعصيان. (وثالثها) الشعبذة التى اقترنت بالطرق الصوفية فى عصره.

٢١٠ – ومن أجل أن نتبين هذه الأمور الثلاثة نذكر مذاهب التصوف المشهورة التى سادت عصره؛ ونشير إلى الرجال الذين نطقوا بها، ومنزلتهم فى العصر الذى أظله، وأى قدر من التعب لاقى الرجل فى السبيل الذى سلكه، والمثارات التى ثارت حوله.

نشأ التصوف فى الإسلام من ينبوعين مختلفين تلاقياً، فكان النزاع الروحى، الذى أثار الأفكار، وكان الشكل الذى دخل فيه بعض الذين حاولوا استغلال السذج، والتحكم فى أهوائهم:

(الينبوع الأول) الذى نشأ منه التصوف، هو انصراف بعض العباد المسلمين إلى الزهد فى الدنيا، والانقطاع للعبادة، وقد ابتدأ ذلك فى عصر النبى ﷺ، فكان من الصحابة من اعتزم أن يقوم الليل مصلياً متهجداً ولا ينام، ومنهم من يصوم ولايفطر، ومنهم من انقطع عن النساء، فلما بلغ أمرهم النبى ﷺ قال: ما بال أقوام يقولون كذا وكذا، لكنى أصوم وأفطر، وأصلى وأنام؛ وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتى فليس منى.

ولقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الرهبنة؛ وقال: «رهبانية الإسلام الجهاد».

ولكن بعد أن انتقل النبى ﷺ إلى الرفيق الأعلى، ودخل فى الإسلام ناس كثيرون من أهل الديانات السابقة، وكان فى بعض هذه الديانات أن تعذيب الجسم تطهير للروح، كما

كان عند البراهمة والبوذيين وغيرهم، وأن الروح القوى هو الذى لا يعيش إلا فى جسم قد أرهقته الرياضة النفسية، وأن الروح لا يرقى إلى السمو فى ملكوت الله إلا إذا خلصت من مطالب الجسد، فإن أثقال الجسم تمنعها من الارتفاع إلى العلا.

لما دخل هؤلاء فى الإسلام كثر الزهاد الذين غالوا فى الزهادة فى الدنيا ونعيمها، وظنوا أن نعيم الجنة ونعيم الدنيا ضدان لا يجتمعان، وأن سبيل الجنة ترك متاع الدنيا تماماً.

٢١١ - وفى وسط تلك النفوس وجد التصوف مكانه إذ وجد أرضاً خصبة.

(والمنزع الثانى) الذى وجه النفوس إلى التصوف هو ما سرى إلى المسلمين من فكرتين إحداهما فلسفية والأخرى من الديانات القديمة؛ أما الفكرة الأولى فهى فكرة الإشراقيين من الفلاسفة، وهم الذين يرون أن المعرفة تقذف فى النفس بالرياضة الروحية والتهذيب النفسى.

والفكرة الثانية فكرة الحلول الإلهى فى النفوس الإنسانية، أو حلول الناسوت فى اللاهوت، وتلك الفكرة قد ابتدأت تدخل بين الطوائف التى كانت تنتمى كذبا إلى الإسلام فى الصدر الأول، عندما اختلط المسلمون بالنصارى الباطنية، ثم ظهرت فى لونها الأخير فى بعض الصوفية.

وقد كان بجوار ذلك المنزع منزع آخر هو ما يسمى بوحدة الوجود، وهى فكرة هندية، ولا زال أثرها واضحاً فى الآداب الهندية، قوامها أن كل شئ فى الوجود متصل بوحدة ثابتة جامعة، وأنه مهما تتباين الأشكال والأوصاف والمظاهر، فالكل واحد، وما الحيوان والجماد والنبات، إلا مظاهر لشئ واحد يتلاقى فى الحقيقة، ويختلف فى الجوهر، وإن اختلف فى الشكل والمظهر.

٢١٢ - اختلطت تلك المنازع كلها، من مغالاة فى الزهد إلى استعارة لنظرية الإشراق من الفلسفة اليونانية، إلى فتح الباب لأفكار الحلول؛ ثم وحدة الوجود ثم كان من اختلاطها ذلك التصوف الذى ظهر فى الإسلام واشتد فى القرن الرابع والخامس، ثم بلغ أقصى مداه فى القرن السابع والثامن حيث عاش ابن تيمية.

ولقد كان مزيجاً من هذه الأمور مختلفة المقادير، فمنهم من غلبت عليه فكرة الإشراق، ولم يزد عليها، ومنهم من كان الحلول أظهر مظاهره، ومنهم من نادى بوحدة الوجود، ومنهم من اقتصر على الإذعان للأولياء، الذين نحلهم من صفات المعرفة والكشف ما لم يصل إليه النبيون، وإن كانوا فوق سائر الناس.

وهناك معنى آخر أخذت منه فيما أحسب النزعات الصوفية؛ وهو كون النصوص والأحكام لها ظاهر وباطن، فإن التصوف قد استعاره من الباطنية، فإن الباطنية كانوا يقولون إن لكل نص تأويلا، ولكل تأويل باطناً، ولم يؤت علم التأويل وباطن الشريعة إلا الأئمة.

ويظهر أن المتصوفة قد استعاروا ذلك التفكير من الباطنية، كما استعاروا من غيرها، ولذلك يقولون فى الطهارة: «اعلم أن الطهارة فى طريقنا، طهارة غير معقولة المعنى، وهى الطهارة من الحدث، والحدث وصف نفسى للعبد، فكيف يمكن أن يتطهر الشئ من حقيقته، فإنه لو تطهر من حقيقته انتفت عينه، وإذا انتفت عينه فمن يكون مكلفاً العبادة؛ وما ثم إلا الله، فلهذا قلنا إن الطهارة من الحدث غير معقولة المعنى، فصورة الطهارة من الحدث عندنا أن يكون الحق سمعك وبصرك وكلك فى جميع عباداتك، فتكون أنت من حيث ذاتك وتكون هو من حيث تصرفاتك وإدراكاتك[1] ».

٢١٣ – تبلورت تلك الأفكار المختلفة كما بينا، فكانت التصوف الذى ظهر وكثر وقوى فى الإسلام، وخصوصاً بعد القرن الخامس الهجرى، وكان مذاهب مختلفة على حسب استقرار الأخذ من الينابيع المختلفة.

وأول هذه المذاهب – المذهب الإشراقى، وهو الذى غلبت فيه الناحية الفلسفية على ما عداها مع الزهد، وهو قد اشترك فى التفكير الصوفى كله؛ ويظهر أن أساس كل تصوف هو هذا الإشراق الروحى؛ بيد أن بعضهم قد اقتصر عليه، ولم يتجاوزه، فلم يفكر فى حلول ولا وحدة، وبعضهم زاد فيه أحد هذين الأمرين.

وثانى المذاهب الصوفية مذهب الحلول، بأن يحل العنصر الإلهى فى العنصر الإنسانى، وقد نادى بهذا الحلاج؛ فقال شعراً:

---

(١) انظر الفتوحات المكية جـ ١ ص ٤٨٨.

قد تحققتك فى سرى فخـاطبك لسـانى
فاجتمعنـا لمعـان وافترقنـا لمعـانى
إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ العيـان
فلقـد صيرك الوجـد من الأحشاء دان[1]

ويقول فى شعر أصرح:

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثـاقب
ثم بدا فى خلقـه ظاهراً فى صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينـه خلقـه كلحظة الحاجب بالحاجب

وثالث المذاهب الصوفية القول بوحدة الوجود، وهو يقرر أن الموجود واحد، وما التعدد الواقع إلا تعدد فى شكل الوجود لا فى ذات الموجود، ولقد حمل لواء تلك الفكرة وجلاها ابن عربى. وعلى مقتضى هذا يكون الوجود كله من أرض وسماء ونجوم، سابحة فى الكون، هو صور تجلى الله سبحانه وتعالى، وفيه سبحانه كل شئ، ولقد قال ابن عربى فى ذلك،

يا خالق الأشياء فى نفسه أنت لمـا يخلقـه جامـع
تخـلق ما ينتهى كـونه فيك فأنت الضيق الواسع

ولقد قال بهاء الدين العاملى فى شرح وحدة الوجود مقرباً ما بين تجلى الله لرسوله، وتجليه يوم القيامة:

«فإذا جاز تجليه سبحانه فى صورة شخصية فما المانع من أن يكون الصور الأرضية والسماوية صور تجلياته، وشئون ظهور ذاته، فإن قلت أن الصورة المذكورة التى تجلى الله فيها صورة حسية، فكيف تقاس عليها الصور التى بخلافها فى الحسن والنورانية مثل الأشياء النجسة والمتقذرة؟ يقولون فى الجواب أن نجاسة الأشياء وتقذرها ليست وصفاً ثابتاً لها فى أنفسها، فإن كانت طبيعة متعينة لها ملائمة بالنسبة إلى البعض الآخر، ومنافرة بالنسبة للبعض الآخر، وذلك من آثار ما به الاشتراك، وما به الاختلاف الواقع به التعيين، فأيهما غلب ظهر حكمه من الملاءمة والمنافرة، النجاسة الواقعة فى بعض الأشياء

(١) تاريخ بغداد الجزء الثامن ص ١١٥.

إنما هى بالنسبة إلى ما يقابلها من الطبائع التى وقعت بينها أسباب المخالفة، فهى لاتثبت كشئ – إلا بالنسبة إلى ما يقابلها، لا بالنسبة إلى الإطلاق والمطلق، فهى وما يقابلها مما سمى نظافة على السوية بالنسبة للمطلق».

٢١٤ – ومن الصوفية من اتخذ ناحية أخرى، وهى ناحية الشوق إلى الله سبحانه وتعالى ومحبته، وأن المحبة وإن كانت قدراً مشتركاً بين الصوفية أجمعين كالإشراق قد راض بعضهم نفسه على تلك المحبة، واتخذ منها سبيلا للاتصال بالله سبحانه وتعالى، ونزعوا بذلك منزعا ليس حلولا ولا وحدة، ولكنه اتصال بالله أو اتحاد المخلوق بخالقه بسبب محبته إياه؛ وخلوصه له سبحانه وتعالى[1].

وقد نحا ذلك المنحى ابن الفارض فهو فى محبته يتجه نحو محبة الله سبحانه، وأنه بهذه المحبة يتصل به تعالى ويعلو إليه، وأنه عندما يصل إلى درجة الاتحاد بالذات العلية يكون فى غيبوبة يسميها أولئك المحو، أى فناء ذاته الفانية فى ذات الله الباقية، أو يسميها السكر لأنه يغيب فيها عن الحس. ويسمى الصوفية هذه الحال بوحدة الشهود، وهى مقابل ما قاله غيرهم من وحدة الوجود، ويقول ابن الفارض فى وصف هذه الحال:

جلت فى تجليها الوجود لناظرى	وفى كل مرئىٍّ أراها برؤيتى
وأشهد عينى إذ بدت فوجدتنى	هنالك إياها بجلوة جلوتى
وطاح وجودى فى شهودى وغبت عن	وجود شهودى ماحياً غير مثبت
وعانقت ما شاهدت فى محو شاهدى	بمشهده للصحو من بعد سكرتى
ففى المحو بعد الصحو لم أك غيرها	وذاتى بذاتى إذ تجلت تحلت

٢١٥ – وقد قلنا أن الإشراق النفسى الذى يفيض فى القلب بالنور، والذى يكون نتيجة للتربية النفسية والرياضية هو صفة عامة من صفات الصوفية يشتركون فيها بلا تفرقة بينهم؛ ولقد لزم هذه الصفة أمران:

(أحدهما) ملازمة المريد لشيخ يتبعه يروضه ويوجهه، ويشرف على نفسه وقلبه، ويكون منه غذاء روحه بالغدوات والروحات، فإنهم يعتبرون تلك الملازمة مع المشاركة الوجدانية

(١) تاريخ بغداد جـ٨ ص ١٢٩.

أقوى رائض؛ وأنه يكون بين الشيخ والمريد شبه استهواء روحى يوجه نفسه؛ ويقمع حسه، فيعكف على القلب يوجهه، وعلى النفس يهذبها ويهديها؛ وإذا استقامت النفس، أشرقت الحكمة على القلب، وقذف الله فيه بنور يضئ بين يديه السبيل فى مدلهم الخطوب.

ثانيهما - أن النفوس متى زكت، وامتلأت بالإشراق كشف عنها الحجاب، وقد تكشف عن المستور، ويتبين بين يديها الخبئ من الأمور، وإن ملازمة التلميذ للمريد قد تكشف قلب التلميذ لشيخه، فيراه كما يرى وجهه.

وقد ذكر ابن عطاء الله السكندرى صاحب الحكم الذى عاصر ابن تيمية[1] وكان يدرس فى الأزهر، حكى أمراً بينه وبين شيخه فقال: دخلت على الشيخ رضى الله عنه، وفى نفسى العزم على التجريد قائلا فى نفسى: «إن الوصول إلى الله تعالى على هذه الحالة بعيد مع الاشتغال بالعلوم الظاهرة، ووجود المخالطة للناس. فقال لى من غير أن أسأله: صاحبنى إنسان مشتغل بالعلوم الظاهرة، ومتصدر فيها فذاق من هذا الطريق شيئاً فجاء إلى، فقال يا سيدى أخرج عما أنا فيه، وأتجرد لصحبتك، فقلت له: ما الشأن ذا ولكن امكث فيما أنت فيه، وما قسم الله لك على أيدينا واصل، ثم قال الشيخ ونظر إلى، وهكذا شأن الصديقين لا يخرجون من شئ حتى يكون الحق سبحانه هو الذى يتولى إخراجهم، فخرجت من عنده، وقد غسل الله تلك الخواطر من قلبى، ووجدت الراحة بالتسليم إلى الله تعالى».

٢١٦ - وقد كان الصوفية ممن يعتمدون على التوكل المطلق، ويرون أن التوكل الحقيقى، ثقة بالله مطلقة، وإن رياضتهم الروحية كانت تنمى فيهم حقيقة التوكل؛ ولعل إيمانهم بالإشراق الروحى، وهو العلم بفيض إلهى جعلهم لا يربطون بين الأسباب العادية ومسبباتها ربطاً وثيقاً؛ وكذلك كانوا يأخذون بحرفية الحديث الشريف: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً» ولقد قالوا. «من اهتم برزق غده وعنده قوت يومه ارتكب خطيئة تكتب عليه».

وبهذا وغيره كانوا جبريين يعتقدون أنه لا إرادة للإنسان فيما يفعل وأن الإرادة لله الواحد القهار، ليس لأحد سواه.

---

(١) توفى ابن عطاء الله السكندرى سنة ٧٠٩.

وإنهم لاعتقادهم بالجبر يفوضون فى الأمور الغيبية تفويضاً مطلقاً، يفوضون بكل ما يكون من الله لهم، لأنهم وما يملكون وما يفعلون من صنع العلام القدير، ولذا يقول أحدهم: «ولو كان رضا الله فى أن يدخلنى النار كنت راضياً».

ولقد جمعوا جمعا غريباً بين الجبر والتوكل، وحملوا أنفسهم على الرياضة الروحية، ليقربوا من ربهم، ويرضى عنهم؛ ولذا كانوا يرضون دائماً بما قسم لهم، فهم لا يرضون عن أنفسهم، ويتهمونها دائماً؛ ويجعلون ذلك إحدى مراتب الرياضة والتصوف، ولذا يقول ابن عطاء الله السكندرى فى حكمه: «لأن تصحب جاهلا لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه !! فأى علم لعالم يرضى عن نفسه، وأى جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه !!».

٢١٧ – ولقد كان عدم إيمانهم المطلق بارتباط الأسباب العادية بمسبباتها أحد البواعث التى جعلتهم يؤمنون بكرامات الأولياء، وهى الأمور الخارقة للعادة التى تجرى على يد الشيوخ الذين علت درجاتهم، وصاروا من أولياء الله، فإن تلك الكرامات فى حقيقة معناها ليست إلا قطعاً للمسببات عن أسبابها الظاهرة.

فالولى إذ يحب الله تعالى ويفنى فى ذات الله ينكشف عنه الحجاب، ويزول الغطاء، وتنقطع الأفعال عن الأسباب، وتكون الكرامات الخارقة للعادات التى عليها الناس؛ لأن الولى بفنائه قد خرج عن مألوف الناس، بل جريان الكرامات على أيدى الأولياء أقل من سببها، وهو قمع النفس عن هواها والاتجاه إلى الله العلى القدير، ولذلك جاء فى رسالة القشيرى «أنه قيل لأبى محمد بن عبد الله بن محمد بن المرتعش أن فلانا يمشى على الهواء، فقال عندى إن مكنه الله تعالى من مخالفة هواه فهو أعظم من المشى فى الهواء».

٢١٨ – وإن حال الفناء التى راموها ورغبوا فيها واتجهوا إليها، وجعلوها غاية الغايات كما جعلتهم ينسون الأسباب عند وقوع الأمور، جعلتهم ينظرون إلى المعصية غير النظر الذى ينظر إليها؛ فبعض المعاصى عندهم إذا منعت الغرور كانت خيراً من الطاعة إذا أوجدت الغرور؛ حتى أن ابن عطاء الله السكندرى يقرر فى حكمه أن «معصية أورثت ذلا وانكساراً خير من طاعة أورثت غرورا واستكباراً». وذلك لأن الغرور يبعد النفس عن الفناء فى ذات الله؛ بينما الانكسار لله بذل المعصية يقربه من ذات الله.

ويقول ابن عطاء أيضاً: «حظ النفس في المعصية ظاهر جلي، وحظها في الطاعات باطن خفي، وما يخفى صعب علاجه،» أي أن المعصية بما توجد من ذل لصاحبها، وباشتهاره بين الناس؛ واستحيائه بها يكون حظ اللوم كبيراً، أما الطاعة فقد يصحبها الرياء من حيث لا يدري، وعلاجه صعب، ولذا يقول أيضاً: «ربما دخل الرياء عليك من حيث لا ينظر الخلق إليك».

وإنه لتجئ عبارات في الأدعية الصوفية تجعل المحبة من الله هي كل شئ، وأن السيئات معها تهون؛ والحسنات مع البغض لا تكون، ولذلك روى أن أبا الحسن الشاذلي كان يقول في دعائه رضى الله عنه:

«اجعل سيئاتنا سيئات من أحببت، ولا تجعل حسناتنا حسنات من أبغضت، فالإحسان لا ينفع مع البغض منك، والإساءة لاتضر مع الحب فيك، وقد أبهمت علينا الأمر لنرجو ونخاف، فآمن خوفنا، ولا تخيب رجاءنا، وأعطنا سؤلنا، فقد أعطيت الإيمان من قبل أن نسألك».

٢١٩ - ولفكهم للروابط التي تربط الأسباب بالمسببات في الدنيا؛ وإيمانهم بأن المعرفة الحقيقية إشراق سببه التجرد؛ ولقولهم أن المحبة لله هي كل شئ وأنه إن كانت المحبة صادقة؛ والثقة فيه مطلقة والرجاء في رحمته ثابتاً فإن كل شئ وراء ذلك يهون، لهذا كله بدت عباراتهم تسوى بين الحسنة والسيئة والطاعة والعصيان، إن كان مع العصيان ندم، والمعتدلون منهم يحكمون بالتبعات في المعصية، وإن رجوا معها العفو من الله برحمته، فيقول ابن عطاء في أدعيته. «إلهي إن ظهرت المحاسن مني فبفضلك، ولك المنة على، وإن ظهرت المساوئ فبعدلك ولك الحجة على»[1].

ويقول المرسي أبو العباس في دعائه:

«إلهي معصيتك نادتني بالطاعة، وطاعتك نادتني بالمعصية، ففي أيهما أخافك، وفي أيهما أرجوك، إن قلت بالمعصية قابلتني بفضلك فلم تدع لي خوفاً، وإن قلت بالطاعة قابلتني بعدلك فلم تدع لي رجاء، فليت شعري كيف أرى إحساني مع إحسانك !! أم كيف أجهل فضلك مع عصيانك».

---

(١) هو المتوفى سنة ٣٢٨.

هذه نظرة المتصوفة الصادقين الفاهمين؛ ويتبعها بلا شك أن العصيان والطاعة أمام الله سواء؛ وأن المهتدى والضال لا فارق بينهما، ويغالون فيقولون إنه إن كانت الشريعة قد فرقت بين العاصى والمطيع، فالحقيقة قررت أنه لافرق بينهما أمام خالق الوجود، خالق كل شئ، اللذات والشهوات، والمأمورات والمنهيات؛ وقد اختصت الحقيقة بمدركيها وعارفيها؛ واختصت الشريعة بمن لا يعرفون الحقيقة.

إنهم ليقررون أن المعصية ثم الاستغفار منها تقرب ولا تبعد، وأن تقريب الاستغفار أكبر من تبعيد العصيان، ويقولون أنه ورد فى بعض الآثار «لو لم تذنبوا فتستغفروا لخلق الله قوماً يذنبون فيستغفرون».

٢٢٠ - وإذا كان ذلك منهاج الخاصة، فإن أتباعهم ممن لم يبلغوا فى التصوف مبلغهم، ولم يدركوا من الحقائق ما أدركوا، فهموا أن لا معصية ولاطاعة، فمنهم من خلع الربقة، ومنهم من ادعى أنه الشيخ المتبوع، ولم يمنعه ذلك من أن يتناول أى ممنوع؛ ثم اجترح اللذات، ونال من الموبقات، من غير حريجة دينية تمنعه، ولا نفس لوامة تدفعه، بل اتخذ التصوف ستاراً يستتر به مآثمه؛ ومنهم من كان يدعى مع ذلك الولاية.

بل من العامة من الذين لم يعرفوا من التصوف إلا مظاهره، ومن حقائقه إلا أشكالها من كانوا يشيعون بين الناس أنه يكفى اتباع شيخ من الشيوخ، أو ولى من أولياء الله حتى تكون الخوارق والكرامات، فالنار لا تحرقهم، والأفاعى لاتلدغهم ولا تؤذيهم، وقاموا بأعمال شعبذة تضل العقول وتتيه فيها أفهام الناس، فيتبعونهم على غير معرفة، ويسلكون طريقهم من غير بينة.

رأى ابن تيمية هذه المظاهر، وعلم من الصوفية ما علم، فانتهى فى دراسته إلى أن فكرة الحقيقة والشريعة وفكرة الاتحاد ما هى إلا تعطيل لأحكام الشرع، ثم رأى تلك الأعمال المضلة، فأنكر الأمرين، وحارب الأولى بأدلته من كتاب الله وسنة رسوله، وحارب الثانية بالأعمال، كما أشرنا فى بعض ما ذكرنا من حياته.

٢٢١ - ولقد كان للصوفية فى عهد ابن تيمية مكانة كبيرة، فقد أقام ولاة مصر خلوات يقيمون فيها، وأجروا عليهم الأرزاق التى تسهل لهم الحياة بها، وأنشئوا لهم ما ســ الخانقاه، وهى مؤسسات كان يأوى إليها النزلاء والغرباء الذين لا مأوى لهم، ولا مسا ن

يستقرون فيه، وصارت فى مصر والشام منازل لمتعبدة الصوفية وأشباههم، وقد كانت تجرى عليها إدرارات كثيرة من الأموال حتى أن نور الدين زنكى لما وقف فى وجه الصليبيين قال له أصحابه: إن فى بلادك إدرارات كثيرة وصلات عظيمة للفقهاء، والفقراء، والصوفية والقراء، فلو استعنت الآن بها لكان أمثل، فغضب وقال: «والله إنى لا أرجو النصر إلا بأولئك، فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم، كيف أقطع صلات قوم يقاتلون عنى، وأنا نائم فى فراشى بسهام لا تخطئ، وأصرفها إلى من لا يقاتل عنى إلا بسهام قد تخطئ وقد تصيب، ثم هؤلاء القوم لهم نصيب فى بيت المال أصرفه إليهم، كيف أعطيه لغيرهم»[1].

وقد أنشأ صلاح الدين خانقاه فى مصر للفقراء المتصوفة، ثم أتى المماليك، فجروا على ذلك النحو، وأجروا عليها الأموال الكثيرة.

وأنشأ الملك ناصر قلاوون صديق ابن تيمية خانقاه سرياقوس، ولنقص عليك سبب إنشائها؛ فقد ذكر المقريزى: «إن الناصر ركب كعادته للصيد، وبينما هو فى الطريق إذ انتابه ألم شديد كاد يقضى عليه فنزل عن فرسه، ولكن الألم تزايد عليه، فنذر إن عافاه الله أن يبنى فى هذا الموضع مكانا يتعبد فيه الناس، ولما عاد إلى قلعة الجبل، وقد شفاه الله من مرضه سار بنفسه إلى الموضع الذى انتابه فيه المرض، وصحبه جماعة من المهندسين، واختط هذه الخانقاه فى سنة ٨٢٣ هـ وجعل فيها مائة صوفى وبنى بجانبها مسجداً تقام فيه الجمعة؛ وبنى بها حماماً ومطبخاً».

٢٢٢ - وإذا كان هذا صنع السلطان الناصر الذى وضع فيه ابن تيمية ثقته كلها، فلابد أن تعرف كيف كان سلطان الصوفية فى مصر والشام.

ولقد اضطر ابن تيمية لمنازلتهم كما نازل غيرهم ممن اعتبرهم على خطأ، أو ضلال، واشتدت المنازلة بينهم وبينه عندما ثار على شعبذتهم فى الشام، وأخذ يفضحها، ويكشف حالهم واتصال بعضهم بالتتار، كما ذكرنا لك فى سيرته، ثم بينًا كيف أخذ يحارب فكرة وحدة الوجود التى نادى بها ابن عربى، وفكرة الاتحاد والفناء فى ذات الله التى كان ينادى بها ابن عطاء الله السكندرى، الذى عاصره وكان يلقى دروسه بالأزهر.

---

(١) راجع الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأول لصديقنا الأستاذ الدكتور ع. د اللطيف حمزة.

ولقد ثارت عليه الصوفية بمصر، وهموا بالاعتداء عليه؛ ولكن حاطه أنصاره وكفوا عنه الأذى، وكادت تكون فتنة لم يمنعها إلا ابن تيمية المخلص الأمين.

هذا وإن الحوادث يفسر بعضها بعضا؛ فإذا علمنا أن الصلة استمرت وثيقة بين الناصر وابن تيمية إلى أن فارق ابن تيمية مصر واستقر به المقام نهائياً بالشام وأنه لم يفكر فى التضييق عليه إلا آخر حياته.

وكان ابتداء المحنة سنة ٧٢٦، وأن بناء الخانقاه تم سنة ٨٢٥ - علمنا أن الصوفية هم الذين سيطروا إبان ذلك على الناصر، حتى غيروه على صديقه ابن تيمية، فأجاز اعتقاله بالقلعة؛ وخصوصاً أن آخر ما أخذ عليه رضى الله عنه مسألة زيارة القبور، وشد الرحال إلى المساجد؛ وتلك أمور مما يعنى بها الصوفية.

ولذلك نستطيع أن نرجح أن الذين غيروا الناصر نحو ابن تيمية ليسوا هم الفقهاء وحدهم، بل العامل الحقيقى المغير هم الصوفية.

خاتمة

٢٢٣ - هذا عصر ابن تيمية أفضنا بالقول فيه، ولم نضن على القرطاس بالمداد، لأن الرجل ثمرة عصره، ونتيجة لزمانه؛ سواء أكان ما وصل إليه مخالفاً لما كان عليه ذلك العصر، أم كان موافقاً؛ فإن العصر يؤثر بالمخالفة كما يؤثر بالموافقة؛ فإذا كان عصره قد امتلأ بالمنكرات، فقد يؤثر ذلك فى المخالطين فيدفعهم إلى الاستنكار، كما يدفع الآخرين إلى اجتراح الشهوات، وكل امرئ يأخذ من عصره ما يوافق نزوعه، وما تكون به المجاوبة النفسية المتصلة بينهما، سواء أكانت بالسلب أم كانت بالإيجاب.

وقد تبين أن عصر ابن تيمية كان يموج بالاضطراب السياسى؛ والمنازعات الحربية، كما كان يسوده التقليد والاتباع فى عامة أبواب العلم، ولقد كان الحنابلة الذين انتمى إليهم ابن تيمية يخالفون الجمهور فى استمساكه بآراء الأشعرى؛ فكان لذلك نزاع؛ وكان التصوف يسيطر على العامة فى مصر والشام، فجرد ابن تيمية عليه سيف الدليل وناقشه الحساب؛ وكان الشيعة يتغلغلون فى الربوع الإسلامية يبثون فيها أقوالا مخالفة لما تقرر لدى السلف، ومنهم من اعتصم بالجبال، وبعض هؤلاء كانوا إلبا على الآمنين؛ فتجرد ابن تيمية لمنازلة هؤلاء بالدليل الملزم وبالسيف القاطع.

٢٢٤ – وفى الحق أن ابن تيمية قد وقع قلبه وعقله تحت تأثير الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأقضيتهم وفتاويهم، وكل ما أثر عنهم من آراء، فهو يعيش فى جوهم ويحلق فى سمائهم؛ فإذا نظر إلى الوجود وجد آراء تخالف ما كان عليه أولئك العلية السابقون، وتخالف ما جاء به الرسول، فيصدع فى الناس بأمر ربه، ويناديهم بإحياء السنة النبوية، واتباع الآثار السلفية؛ فتكون المعركة بينه وبينهم، أو تكون بين التقليد للمشايخ والاتباع للحق المجرد؛ وفى هذه المعركة يبدو ابن تيمية مستمسكاً بالعروة الوثقى. يشمخ ويشتد، ويقول ما يعتقد؛ لا يخشى فى الله لومة لائم؛ ويسجل ما يدعو إليه فى كتب ينشرها، ورسائل يرسلها. وما من رأى ارتآه، أو فكرة دونها؛ إلا كانت فى وسط تلك المعارك، أو صدى لها؛ ومن أجل هذا جاءت رسائله وكتبه حارة شديدة العبارة، قوية المنزع، لأنها نشأت فى معركة، فكأنها السلاح يقعقع، والرماح تتشابك والسيوف تشتجر.

وإذا كانت تلك الحدة قد لازمته، فإنها قد لازمها أمر آخر هو الوضوح والاسترسال، ولنترك ذلك إلى القسم الثانى من بحثنا، وهو آراؤه وفقهه، فقد آن لنا أن نتجه إليه.

القسم الثانى

آراؤه وفقهه

٢٢٥ - لم يكن تفكير ابن تيمية فى أفق واحد، بل حلق فى آفاق مختلفة الاتجاه، متباينة المنحى؛ فكر فى السياسة تفكير الرجل العملى الذى يهمه أمر المسلمين، ولم يجر وراء خيالات يتشعب فيها العقل والرأى، ولا تثمر فى العمل، وفكر فى خلافات الناس حول منازل الصحابة والتابعين، فكان العالم السلفى الذى ينزل عند رأى الجماعة؛ ويخضع لحكم الإجماع. وفكر فى القرآن الكريم وتعلم من مائدته، واجتهد فى استخراج فقهه ومعانيه، وتعرف أحكامه ومراميه، فكان فى نهجه سلفياً يتبع ولايبتدع؛ وفكر فى تأويل المتشابه من الصفات التى جاء ذكرها فى القرآن، فحمل الراية معلنا ما اعتقده آراء السلف الصالح فيها فى قوة وشدة، لايبالى من يخالفه ممن عاصروه وممن سبقه، فهو يطلب من صاحبه، وهو محمد ﷺ ومن تخرجوا عليه، ونهلوا من ينبوعه وهم الصحابة والتابعون؛ فإذا وصل إليه من هذا الطريق لا يهمه من خالف من بعده، ولا فى أى شئ خالف، فهو لم يتبع من الرجال إلا السلف الصالح ومنْ وراءهم؛ ليس له مقام إلا بالحق يتبعه، وهو لايعرف الحق بأسماء الرجال، بل يعرفه من الرسول وأصحابه مجرداً، ولا يتبع من سواهم، مهما علت عند الناس أقدارهم، وكبرت فى التاريخ منازلهم، وكثر أتباعهم وأشياعهم، فهو قد أخذ بقول على بن أبى طالب رضى الله عنه: «لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف بالحق أهله».

وفكر ابن تيمية أيضاً فى صفات الله عامة،؛ وفى صفة الكلام خاصة، ثم تكلم فى خلق القرآن، كما تكلم فى الإرادة الإنسانية مع الإرادة الإلهية؛ ونزع فى ذلك منزع السلف الصالح فى نظره، ولم يلتفت إلى أقوال من عداهم، بل فندها، ففند رأى الجهمية وألحق بها الأشاعرة والماتريدية فى الجبر، ولم يوافق المعتزلة فى هذا موافقة تامة؛ بل سار على منهاج سوىٍّ، لم يعطل الإرادة الإنسانية، فيعطل الشرائع، ولم يجعلها إرادتين مختلفتين فى الوجود، كأن ثمة إرادة للخير وأخرى للشر كما هو شأن المجوس.

وتصدى للشيعة والصوفية يناضلهم، فناقش شيعة الشام فى عصره الحساب، وكان أكثر من النصيرية والحاكمية، ومن على شاكلتهم ممن لا يعرفون من الإسلام إلا اسمه الذى يستترون به.

أما المتصوفة فقد نازلهم بمحاربة فكرة وحدة الوجود والاتحاد، وأرسلها عليهم شواظاً من نار، ولم يترك باباً من أبواب الرد إلا سلكه، ولم يضن عليهم بكلمات الكفر والإلحاد يقذف بها فى وجوههم، وقد لاقى العنت فى ذلك، ولكنه لم ينته عن أن يسددها إليهم سهاماً مريشة تصيب المحز والمفاصل.

وبهذا العقل السلفى فكَّر فى الفقه، وابتدأ فيه بطريقة الإمام أحمد وتخرج عليه فى المسند، كما تخرج على صحاحه كلها؛ وتخرج على كتب الأئمة كلها، فكان من أعلم الناس باتفاقهم واختلافهم؛ وقد أدته دراسته للسنة النبوية وآثار الصحابة والتابعين إلى أن يخرج بآراء لم يقلها أحد من الأئمة الأربعة، وقد تكون فى غيرهم، وقد يخرج برأى جديد لم يسبق به، وإن كان أصله من الكتاب والسنة ورأى السلف الصالح الذى كان يتبع هداه، ويتولى من تولاه؛ فإن وجد رأياً للصحابة، أو مأثوراً عن النبى ﷺ لم يعدل به قولا.

٢٢٦ – وإذا كانت آراؤه قد تعددت آفاقها؛ فقد عزت على الحصر لكثرتها ولكنها لا تعز على التقسيم والتبويب؛ وعلى ذلك فإنا نقسمها ونبوبها، ونشير إلى المنهج فى كل قسم؛ مختارين فى الدراسة أبرز مسائلهالتى خالف فيها ابن تيمية العلماء، وإن الأبواب هى:

١ – منهجه العام.

٢ – منهجه فى تفسير القرآن وهو العماد الذى قام عليه قوله فى العقائد.

٣ – منهجه فى دراسة العقائد، وكلامه فى العقائد بشكل عام، وكلامه فى المتشابه، وكلامه فى خلق القرآن، وكلامه فى القدرة والإرادة، وكلامه فى التوسل والوسيلة وزيارة القبور.

٤ – كلامه فى التصوف والمتصوفة، وبحثه فى وحدة الوجود.

٥ – آراؤه فى السياسة ومنازل الصحابة.

٦ – فقهه، ومقامه بين الفقهاء السابقين والمعاصرين له، ومنزلته فى الاجتهاد.

١ – المنهاج العام

٢٢٧ – وإننا فى الأبواب السابقة نجد منطقاً واحداً يسيرها؛ ومنهاجاً واحداً تسير عليه؛ فكتابته فى التفسير على منهاج كتابته فى العقائد وفى الفقه وفى التصوف؛ يدعمها

بحجة من السنة، ثم يقرب السنة بالعقل، فهو يستخدم العقل للتزكية لا للإنشاء، والتقريب لا للاهتداء.

ولذلك نجد سمة واحدة ومنهاجاً واحداً، ومن الواجب أن نشير إليه؛ قبل أن نعمد إلى دراسة الآراء فى ذاتها، فإننا إذا علمنا منهاجه سهل علينا فهم آرائه سواء أكنا نخالفها، أم كنا نوافقها.

٢٢٨ - ويتلخص ذلك المنهاج الذى سلكه فى أربعة أمور:

أولها - أنه لا يثق بالعقل ثقة مطلقة فى مقدمات الحكم على العقائد والأحكام من حيث سلامتها وعدم سلامتها؛ وخصوصاً فى متشابه الأمور، ولذلك يأخذ على الفلاسفة ومن نهج نهجهم وسلك طريقتهم فى التفكير، والمقدمات التى يبنون عليها النتائج التى وصلوا إليها، ويعزو خلافه معهم فى النتائج إلى اختلاف الطريقة، واختلاف المنهاج.

فهو يرى أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد أشارا إلى المقدمات العقلية التى تهدى إلى سواء السبيل، وأن متاهات العقل هى فيما يخترعه أولئك المتفلسفة ومن نهج نهجهم من علماء الكلام فى استخراج العقائد والحكم عليها، ويقول فى ذلك:

«بينا أن دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر، كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى البراهين والأدلة المبينة لأصول الدين، وهؤلاء الغالطون أعرضوا عما فى القرآن من الدلائل العقلية، والبراهين اليقينية[1]».

ويقول فى سبب ضلال الفلاسفة «يقدمون فى كتبهم الكلام فى النظر والدليل والعلم، ويذكرون أن النظر يوجب العلم، وأن النظر واجب، ويتكلمون فى جنس النظر، وجنس الدليل، وجنس العلم، بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل، ثم إذا صاروا إلى ما هو الأصل والدليل للدين، استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام، وهو دليل مبتدع فى الشرع، وباطل فى العقل».

وينعى على المتكلمين أنهم وإن اتخذوا القرآن إماماً فى العقائد قد سلكوا فى إثباتها طريقاً غير طريق القرآن، وحسبوا أن ما فى القرآن خبر، ولم يبينوا ما فيه من دليل، ولم يبينوا أدلتهم فى العقائد على مقدماته هو. ويشتد فى نقد الفلاسفة، ويرفق رفقاً نسبياً بالمتكلمين، ويقول فى ذلك:

---

(١) رسالة معراج الوصول فى مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٨٣.

«والمتفلسفة يقولون: القرآن جاء بالطرق الخطابية والمقدمات الإقناعية التى تقنع الجمهور، ويقولون أن المتكلمين جاءوا بالطرق الجدلية، ويدعون أنهم هم أهل البرهان اليقينى، وهم أبعد عن البرهان فى الإلهيات من المتكلمين، والمتكلمون أعلم بالعمليات البرهانية فى الإلهيات والكليات، ولكن للمتفلسفة فى الطبعيات خوض وتفصيل تميزوا به بخلاف الإلهيات، فإنهم من أجهل الناس بها، وأبعدهم عن معرفة الحق فيها، وكلام أرسطو معلمهم فيها قليل، كثير الخطأ، فهو لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لاسهل فيرتقى، ولا سمين فيقلى».

٢٢٩ - وترى من هذا أنه لا يرى المعتمد فى الدين كله، عقائده وفروعه إلا على الكتاب والسنة، ولا يرى فى الكتاب علم العقائد بالخبر والنقل فقط، بل بالدليل والبرهان أيضاً، ويرى أن طالب العقائد من العقل وحده كحاطب ليل، وأن الفلسفة عندما خاضت فى الإلهيات ضلت، وعندما اقتصرت على الأرضيات أنصفت وتميزت.

وبهذا يتبين أنه لايرى العقل مستقيم الإدراك فى الوصول منفرداً إلى حقائق الدين، بل لابد من النقل، فهو لا يهمل العقل، يطلبه، ولكن يكون تابعاً لا متبوعاً، ومحكوماً بالقرآن ومقدماته فى الاستدلال، لاحاكما على أدلة القرآن ومنهاج القرآن، وبالتالى لايكون متأولا للقرآن إن خالفه، بل عليه أن يتجه إلى القرآن يتفهمه بالفكر؛ وبموازنة القرآن بعضه ببعضه، فتأويل القرآن يكون من القرآن، لا من أقوال المتفلسفين والمتكلمين وأمثالهم.

ومن أجل هذا لم يرتض المسلك الأول للغزالى رضى الله عنه، بل عرض بمنهجه هذا فى رسائله، ويلحقه فى بعض نواحيه، أو بعض أحواله بالفلاسفة ويقول فيه وفيهم فى منهاج السنة فى بيان كلام الله سبحانه لعباده، قول من يقول أن كلام الله يفيض على النفوس من المعانى التى تفيض، إما من العقل الفعال عند بعضهم، وإما من غيرهم، وهذا قول الصابئة والمتفلسفة الموافقين كابن سينا وأمثاله، ومن دخل مع هؤلاء من متصوفة الفلاسفة ومتكلميهم كأصحاب وحدة الوجود، وفى كلام صاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها، ورسالة مشكاة الأنوار وأمثاله، ما قد يشار به إلى هذا، وهو فى غير ذلك من كتبه يقول ضد هذا، ولكن كلامه يوافق هؤلاء تارة، وتارة يخالفهم، وآخر أمره استقر على مخالفتهم ومطابقة الأحاديث النبوية.

وترى من هذا الكلام أنه يلوم الذين يجعلون العقل حاكماً على النصوص، ويعرض بالغزالي؛ لأنه في بعض أدواره الفكرية نهج ذلك المنهاج، ولأنه هو صاحب الكتب المضنون بها على أهلها ومشكاة الأنوار، إذ له هذه الرسالة، والمضنون به على غير أهله الصغير والكبير.

٢٣٠ – وفي الجملة هو لا يهمل العقل، كما لا يثق به ثقة مطلقة؛ بل يريد أن يجعله في إطار الشرع ودائرته، لا يخرج عنه، ولا يتجاوز قدره، فإنه إن تجاوز قدره ضل ضلالا بعيداً، وجهد جهداً شديداً؛ ولم يصل إلى غاية، ولم ينته إلى نهاية،ولذلك تحير الفلاسفة الأقدمون، ومن نهجوا نهجهم؛ ولم يصلوا بالعقل المجرد إلى ما وراء المادة؛ فهو يحلل ظواهر الكون، ويكشف عن قوانين المادة ومكامن القوة فيها، فإن اتجه وحده إلى ما وراء المادة فقد تجاوز الشقة الحرام، وتعدى حدوده، بل لابد له فيه من مرشد من النص الديني والنقل عن منزل الشرائع من السماء؛ يبين المقدمات الهادية؛ أو يشير إليها.

وإنه إذا قام الدليل المعجز على بعثة الرسول، فإن ما يجئ به هو الهادي المرشد، وسط غياهب المجهول ما وراء الكون ومادته؛ وعلى ذلك يكون علم الدين في عقائده وفروعه يؤخذ من وحي السماء؛ لأن منزله هو العليم بكل شئ، ولا ينفرد ابن الإنسان بإدراكه، لأنه عليم بالأرض وما فيها إذ هي موضع إقامته، ومكان خلافته.

٢٣١ – هذا هو العنصر الأول من منهاج ابن تيمية، أما العنصر الثاني فهو أنه لا يتبع الرجال على أسمائهم، فليس لأحد عنده من مقام إلا الدليل من الكتاب أو السنة أو آثار السلف رضي الله عنهم، فما من قول يتلقى تلقياً، ويسوغ فيه الاتباع من غير دليل مهما تكن درجة الإمامة عند قائله، وينعى أشد النعي على الذين يتبعون الأقوال من معرفة أدلتها، ووجه الحق فيها، إذا كانوا قادرين على الاستدلال، ووزن الأدلة الشرعية، والمقابلة بين النصوص المختلفة،وإنه ليوجب على المقلد لمذهب إذا رأى حديثا يخالفه أن يعدل عن مذهبه في موضوع الحديث إن كان قادراً على فهمه، وأنه يقرر أن من قلد إماماً في موضع سنة عرفها، ورأى الإمام خالفها، هو غير متبع لذلك الإمام فضلا عن عدم اتباعه للنبي ﷺ، وإنه ليحكي عن الأئمة الأربعة أنهم نهوا تلاميذهم عن أن يتبعوا آراءهم إن وجدوا من الدين ما يخالفه؛ فيحكي أن أبا حنيفة يقول «هذا رأيي فمن جاء برأي خير منه قبلته» ويحكي أن

مالكا كان يقول «إنما أنا بشر أصيب وأخطئ فاعرضوا قولى على كتاب الله وسنة رسوله» وأن الشافعى كان يقول «إذا صح الحديث فاضربوا بقولى عرض الحائط» ويحكى أن الإمام أحمد كان يقول «لا تقلدنى ولاتقلد مالكا ولا الشافعى ولا الثورى، وتعلم كما تعلمنا» وأنه كان يقول «لا تقلد فى دينك الرجال فإنه لا يسلم أن يغلطوا»[1].

وهكذا تراه لايتبع إلا الدليل، ولتطبيق ذلك المنهاج خرج على الناس بآراء لم يألفوها، ولكنه كان يردها إلى أصولها، ويبين لهم أنه لم يأت ببدع من القول فيها؛ بل كان فيها المتبع جد المتبع لا المبتدع.

ولم يفرق فى ذلك بين الفروع والعقيدة، بل إن المعقول أنه إن ساغ التقليد فى الفروع لا يسوغ بحال من الأحوال التقليد فى العقيدة؛ لأنها لب الدين، وأصله.

٢٣٢ - هذا هو العنصر الثانى من منهاج ابن تيمية فى دراسته، أما العنصر الثالث، فهو يرى أن الشريعة أصلها القرآن، وقد فسره محمد ﷺ، وأن الذين تلقوا ذلك التفسير والتوضيح والتبليغ هم الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم، فهم الذين تلقوا شرع الله من محمد بن عبد الله، وهم الذين حفظوا مقالته، ورعوها ونقلوها كما سمعوها وفهموها، ثم ألقوها إلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، ولذا كان يرجع فيما يفكر فيه من شرع إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ولا يتبع أحداً بعد الله ورسوله إلا الصحابة، ويستأنس بأقوال التابعين، ويحتج بها أحياناً عند المناظرة، وكثيراً ما يشتد الخلاف بينه وبين علماء عصره فى رأى يعده هو ليس من الدين، ويعدونه من الدين فيدعوهم إلى التحاكم إلى أهل القرون الثلاثة الأولى، كما جاء فى الرسالة الواسطية، فقد قال فى مناظراته فى العقيدة الواسطية[2]: «قد أمهلت من خالفنى فى شئ ثلاث سنين، فإن جاء بحرف واحد عن القرون الثلاثة يخالف ما ذكرته فأنا أرجع عن ذلك، وعلى أن آتى بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة يوافق ما ذكرته»[3].

---

(١) راجع فى الفتاوى الجزء الثانى ص ٣٨٦ طبعة الكردى.

(٢) نسبة لواسط، لأن أهل واسط كانوا قد سالوه فأجاب بهذه الرسالة.

(٣) راجع العقيدة الواسطية جـ ٢ ص ٤٠٩ من مجموع الرسائل.

والقرون الثلاثة التى يذكرها هى الطبقات الثلاث بعد النبى ﷺ: طبقة الصحابة ثم التابعين، ثم تابعيهم، ويظهر أن هذه المناظرة للإفحام، لأنا لا نعرف أنه كان يقلد تابعى التابعين بإطلاق، أو أراد أن يقرر أن تلك البدع لم تجئ إلا بعد تلك القرون، وهى الكلام فى المشتبهات وما يتصل بها.

٢٣٣ – هذا هو العنصر الثالث من منهاج ابن تيمية فى دراساته، أما الرابع فهو أنه لم يكن متعصباً فى تفكيره، فلم يسيطر عليه فكر معين يتعصب له، ويجمد عليه، بل كان حر التفكير، خلع نفسه من كل ما يقيده إلا الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح، كان فى نشأته حنبلياً؛ ولكنه ما أن شب عن الطوق، حتى درس المذاهب الإسلامية كلها، ثم حلق فى مصادرها، فتعرف مصدر كل رأى والمنبعث الذى انبعث منه، ثم أدته دراساته إلى أن يخالف المذاهب الأربعة فى بعض آرائه، ويقبس من غيرها كبعض آراء الشيعة التى لم يكفرها، وسنبين عند الكلام فى رأيه فى الطلاق أنه تأثر إلى حد كبير بآراء الإمامية فيها مع شدة ملاحظته للذين جاوروه ممن حملوا اسم الشيعة، ولو كان التعصب يغلب منزعه من كل ما جاءوا به.

ولقد وجد أن الفقهاء أجمعوا على أن التحريم بالرضاع يثبت فيه التحريم بالمصاهرة الرضاعية كالمصاهرة القرابية فيثير مناقشة حول هذا، ويحاول أن يجد له أصلا، فلا يجد إلا القياس على القرابة، فيناقش ذلك القياس مناقشة العارف الخبير.

فهذا الفقيه السلفى ما كان يجمد فكره، تقليد أو اتباع، من غير استدلال وتمحيص؛ وأنه ما كان يفرض فى مخالفه الضلال أو الخطأ عن علم وقصد؛ بل يفرض أنه مجتهد، والمجتهد يخطئ ويصيب؛ بل إنه ليكتب رسالة بعنوان «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» ويعتذر عنهم إذا جاءت أقوالهم مخالفة للسنة الصحيحة بأعذار قوية ترفع الملام عنهم، ويدعو إلى تقديرهم وإكبارهم، فيقول: «يجب على المسلمين بعد موالاة الله ورسوله موالاة المؤمنين، كما نطق به القرآن وخصوصاً العلماء الذين هم ورثة الأنبياء الذين جعلهم' له بمنزلة النجوم يهتدى بهم فى ظلمات البر والبحر، وقد أجمع المسلمون على هدايتهم ودراياتهم، إذ كل أمة قبل مبعث محمد ﷺ علماؤها شرارها إلا المسلمين، فإن علماءهم خيارهم، فإنهم خلفاء الرسول فى أمته، والمحيون لما مات من سنته، بهم قام الكتاب، وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب،

وبه نطقوا، وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولا عاما يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ في شيء من سنته دقيق ولا جليل، فإنهم متفقون اتفاقاً يقينيا على وجوب اتباع الرسول، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، وإذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلابد له من عذر في تركه، وجميع الأعذار ثلاثة أصناف: (أحدها) عدم اعتقاده أن النبي ﷺ قاله، (والثاني) عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول (الثالث) اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ».

وهكذا نرى ذلك العالم الجليل يقدر في غيره العلم، وإن كان مخالفا له، فهو لايلعن المخالف، ولايكذبه، ولا يرميه بالبهتان، ولكنه يعتذر له، ويقدره في خلافه ووفاقه؛ وذلك شأن العالم المتسع الأفق، ولكنه يضيق ذرعا بالهدامين الذين يكيدون للمسلمين بنحل يبتدعونها، ويظهرون بها غير ما يبطنون ولا يبطنون إلا كفراً؛ والآن نفصل بعض قوله، ونبتدئ بالتفسير:

٢ – منهجه في فهم القرآن

٢٣٤ – وقد ابتدأنا بهذا الجزء من القول؛ لأن المنهاج في تفسير القرآن وفهمه؛ هو الأساس لآراء ابن تيمية في الصفات والعقائد، والفقه وكل ما يتصل بفكره الإسلامي؛ ولذلك نعتبره جزءاً من منهاجه في الدراسة، ولا نعتبره جزءاً من الآراء نفسها.

وسنجده سلفياً في تفسيره لايعدو منهاج السلف، وكان منهاجه من كل الوجوه هو آراء السلف دائماً، لا يتجاوزها إلى غيرها؛ ولايعدوها قيد أنملة، وحيثما وجد فكرة سلفي ليس في الآثار ما يناقضها اعتبرها الإسلام في موضعها؛ ولايتجاوزها إلى غير سبيلها، لأن سبيلهم سبيل المؤمنين، وشرع رب العالمين.

٢٣٥ – وأول ما يلاحظ في منهاج ابن تيمية في التفسير أنه يعتقد اعتقاداً جازماً أن النبي ﷺ بيّن القرآن كله، ولم يترك فيه جزءاً يحتاج إلى بيان لم يبينه؛ ولا جزءا يحتاج إلى تفصيل لم يفصله، ولا مجملا يحتاج إلى تقييد لم يقيده، ولا مشتركا يحتاج إلى تعيين لم يعين المراد منه.

وذلك الاعتقاد جزء من الإيمان بالقرآن أو ما جاء به محمد ﷺ، لأن الله سبحانه وتعالى يقول لنبيه ﷺ «لتبين للناس ما نزل إليهم»[١].

---

(١) النحل: ٤٤

«وإن الذين تلقوا ذلك البيان هم الصحابة الذين التقوا برسول الله ﷺ وتلقوا كتاب الله من فيه، فإن النبى ﷺ كان يعلمهم القرآن، ويعلمهم ما فيه من أحكام وعقائد، ويعلمهم معانيه، كما يعلمهم ألفاظه، وقد قال عبد الرحمن السلمى: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن، كعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها، حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا فتعلمنا القرآن، والعلم والعمل»[1].

ويقرر ابن تيمية أن الصحابة ما كانوا يطلبون القرآن إلا لمعانيه، فهم إذا كانوا قد حفظوا القرآن، فلابد أن يكونوا قد حفظوا أيضاً معانيه، ويقول فى ذلك رضى الله عنه «من المعلوم أن كل كلام المقصود منه فهم معانيه، دون مجرد ألفاظه، فالعادة تقرّ ألا يقرأ قوم كتابا فى فن من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه، فكيف بالكلام الذى هو عصمتهم ونجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم، ولهذا كان النزاع بين الصحابة فى تفسير القرآن قليلا جداً[2]».

ويقرر أن من التابعين من تلقى تفسير القرآن كله عن الصحابة، فيروى عن مجاهد أنه قال: «عرضت المصحف على ابن عباس أقفه عند كل آية منه، وأسأله عنها» ولهذا قال الثورى إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به، ولهذا يعتمد على تفسيره الشافعى والبخارى وغيرهما من أهل العلم، وكذلك الإمام أحمد وغيره ممن صنف فى التفسير «ويقر الطرق عن مجاهد أكثر من غيره»[3].

وينتهى من هذا بأن تفسير القرآن وفهم معانيه انتقل كله من الصحابة إلى تلاميذهم التابعين، وأولئك ورثوا ذلك العلم لمن جاء بعدهم، فكان ذلك الفهم هو النور المبين لما فى كتاب الله المبين.

٢٣٦ - وإن ذلك السياق الفكرى ينتهى لا محالة إلى أن الناس لم يتركوا فى فهم القرآن سدى، لا راشد يرشدهم، ولا دليل يهديهم بل إن تفسير القرآن قد توارثه العلماء جيلا بعد جيل عن النبى ﷺ.

---

(١) مقدمة فى أصول التفسير لابن تيمية طبع دمشق سنة ١٩٢٦.

(٢) الرسالة المذكورة ص ٦ (٣) الرسالة المذكورة

وعلى ضوء هذا يسن أمثل طريق لفهم القرآن وتفسيره؛ ولذلك يجعل تفسير القرآن مراتب بعضها فوق بعض في العلم: أولاها وأعلاها - تفسير القرآن بالقرآن، فما أجمل القرآن في مكان يبينه ويفصله في مكان آخر، وما اختصر في موضع قد يوضح في مكان آخر؛ وإن تلك أعلى طريق؛ لأنه تفسير الله العلى القدير لكلامه؛ ولأن النبى ﷺ سأل معاذاً حين بعثه إلى اليمن: بم تحكم؟ قال بكتاب الله، قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله، قال فإن لم تجد؟ قال أجتهد رأيي، قال فضرب رسول الله صدره، وقال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله. ولاشك أن فهم القرآن من نوع الحكم به، فيرجع فيه إليه أولا.

والمرتبة الثانية السنة: فإن لم نجد في القرآن ما يفسر القرآن، اتجهنا إلى السنة نتعرف التفسير منها، فإنها شارحة للقرآن، فقد قال تعالى: «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله، ولاتكن للخائنين خصيما»[1] وقال تعالى «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم، ولعلهم يتفكرون»[2] وقال سبحانه: «وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه»[3] وقد ذكر الحديث السابق المروى عن معاذ رضى الله عنه أن السنة تلى القرآن في مرتبة الحكم، فتليه في فهم معانيه، ولقد قال النبى ﷺ «ألا إنى أوتيت القرآن، ومثله معه».

٢٣٧ - المرتبة الثالثة، تفسير القرآن بأقوال الصحابة، وذلك لأنهم أدرى الناس بعلم القرآن، لأنهم الذين شاهدوا وعاينوا، وهم الذين تلقوا الشرح من شارح القرآن محمد ﷺ، وقد تبين في صدر كلامنا أن ابن تيمية يعتقد أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بيّن النبى عليه الصلاة والسلام لهم معانى القرآن كله، فمعانيه كله عندهم كلهم، وما يغيب عن بعضهم لايغيب عن كلهم، ولقد روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «والله الذى لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت، ولا أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله منى تناولته المطايا إلا أتيته» ولقد قال ابن تيمية في عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس[4]: ولقد أخذ الكثيرون من علماء التفسير الأثرى عن هذين الصاحبين العالمين عبد الله ابن مسعود، وعبد الله بن عباس[4].

---

(١) النساء: ١٠٥ (٢) النحل: ٤٤

(٣) النحل: ٦٤ (٤) الرسالة المذكورة ص ٢٦.

٢٣٨ – المرتبة الرابعة تفسير القرآن بأقوال بعض التابعين؛ لأنهم هم الذين تلقوا علم الصحابة للقرآن الكريم، وإذا كان الصحابة قد تلقوه عن الرسول الكريم، فهؤلاء التابعون قد تلقوا ذلك عنهم، فتفسيرهم متصل بالرسول بسند وثيق؛ وأن أخبارهم وأقوالهم تدل على أنهم تلقوا أقوالهم فى التفسير تلقياً، وليست آراؤهم شيئاً قالوه من عند أنفسهم، فقد روى عن مجاهد رضى الله عنه أنه كان يقول: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أقفه عند كل آية منه، وأسأل عنها . وروى عن قتادة أحد مفسرى التابعين أنه كان يقول: ما فى القرآن آية إلا وقد سمعت فيها شيئاً .

ومثل مجاهد وقتادة فى نقل التفسير، والاعتماد لأقوالهم سائر كبار التابعين كسعيد ابن جبير، وعكرمة مولى عبد الله بن عباس؛ وعطاء بن أبى رباح، والحسن البصرى، ومسروق بن الأجدع، وسعيد بن المسيب، وأبى العالية والربيع، والضحاك بن مزاحم، وغيرهم من كبار التابعين الذين عنوا بعلم الكتاب والسنة .

ولم يكن ابن تيمية فى هذا إلا متبعا لكبار الأئمة، فقد رجع كثيرون من الأئمة فى فهم القرآن إلى أقوال التابعين الممتازين، وابن تيمية لا يأخذ بقول التابعين حجة ملزمة إلا إذا أجمعوا، وقد قال فى ذلك: «إذا أجمعوا على شئ فلا يرتاب فى كونه حجة، فإن اختلفوا، فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض، ولا على من بعدهم، ولا يرجع فى ذلك إلى لـ القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة فى ذلك»[1] .

ومعنى ذلك أنه إن رأى ابن تيمية اختلاف التابعين يختار من آرائهم ما يكون أوضح تناسباً مع لغة العرب، أو أقرب إلى أقوال الصحابة، أو أقرب إلى سنة النبى ﷺ.

٢٣٩ – ويرى ابن تيمية أقوالا منسوبة للتابعين أو الصحابة هى من الإسرائيليات، وأن ذلك قد يدحض الاستناد إليها ويضعف الاعتماد عليها فى فهم القرآن، خشية أن تكون قد دست على المسلمين، وهو لهذا يقسم الإسرائيليات إلى ثلاثة أقسام:

أولها: ما علمنا صحته مما بأيدينا مما نشهد له بالصدق، ويروى فى ذلك أن عبد الله ابن عمر قد أصاب يوم اليرموك – وهو يوم الموقعة التى كانت بين المسلمين والروم، وعا

(١) الرسالة المذكورة ص ٢٩ .

أثرها فتحت الشام- أصاب فى هذا اليوم زاملتين من كتب أهل الكتاب، فكان يحدث منها بما فهمه من هذا الحديث مع الإذن فى ذلك[1].

والثانى: ما علمنا كذبه، لأن عندنا ما يخالفه، وهذا- بلاشك- مردود.

والثالث: ما هو مسكوت عنه؛ لامن هذا القبيل، ولامن ذاك القبيل، فلا نؤمن به، ولانكذبه، وغالب ذلك مما لا فائدة فيه تعود إلى أمر دينى، ويختلف فيه علماء أهل الكتاب كثيراً، ويأتى عن المفسرين بسبب ذلك خلاف كثير كما يذكرون فى مثل أسماء أصحاب الكهف، ولون كلبهم، وعدتهم؛ وعصا موسى من أى الشجر كان.

٢٤٠ - وابن تيمية لا يأخذ فى التفسير إلا بالتفسير المأثور، فإن وجد الأثر، لم يلتفت إلى سواه،وقد رأيت أنه أخذ يتنزل فى الأخذ من الصحابة ثم التابعين ثم تابعيهم، فهو يقبل فى التفسير إلى القرن الثالث، ويرفض الأخذ بالرأى المجرد فى التفسير، ويقول فى ذلك: «أما تفسير القرآن بمجرد الرأى فحرام» ويسوق لهذا الرأى الأحاديث المثبتة، والآثار المروية عن الصحابة التى تدل على توقفهم إذا لم يجدوا حديثاً مفسراً؛ وأخبار التابعين الدالة على تحفظهم.

فأما الأحاديث فقوله ﷺ: «من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» وقوله عليه الصلاة والسلام: «من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[2].

وأصحاب رسول الله ﷺ شددوا فى القول فى شأن من يفسر القرآن بغير علم من كتاب أو سنة؛ ولقد روى عنهم أنهم يرون أن من يتكلم فيه برأيه فقد تكلم بما لا علم له به، ولو أنه أصاب المعنى فى نفس الأمر لكان قد أخطأ؛ لأنه لم يأت الأمر من بابه، كمن يحكم بين الناس على جهل فهو فى النار، وإن وافق حكمه الصواب فى نفس الأمر، وإن كان أخف جرماً ممن أخطأ.

وإن الأخبار عن تحرج الصحابة من القول فى القرآن من غير سنة صحيحة مستفيضة مشهورة، فهذا أبو بكر الصديق يقول: «أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى إذا

الة المذكورة.

(٢) قال الترمذى فى هذا الحديث أنه غريب، وقد تكلم بعض أهل الحديث فى بعض رواته.

قلت فى كتاب الله ما لم أعلم»، ولقد روى أنه قال ذلك القول عن معنى (أبًّا) فى قوله تعالى: «وفاكهة وأبًّا» وروى عن أنس أنه قال: «كنا عند عمر بن الخطاب وفى ظهر قميصه أربع رقاع، فقرأ «وفاكهة وأبًّا» فسأل ما الأب، ثم قال عادلا عن السؤال: «إن هذا لهو التكلف فما عليك ألا تدريه».

وأما التابعون فكانوا يتحرجون عن القول فى تفسير القرآن إلا إذا كان عندهم رواية بهذا التفسير عن النبى أو عن الصحابة، ولقد قال عن التابعين بعض تلاميذهم: «لقد أدركت فقهاء المدينة؛ وأنهم ليعظمون القول فى التفسير» ولقد كان ابن سيرين يتحرج عن التفسير ويقول: «سألت عبيدة السلمانى عن آية من القرآن فقال: ذهب الذين كانوا يعلمون فيما أنزل من القرآن، فاتق الله، وعليك بالسداد».

ولقد قال إبراهيم النخعى: «كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه» ولقد قال الشعبى. «والله ما من آية إلا وقد سألت عنها، ولكنها الرواية عن الله تعالى» ولقد قال مسروق: «اتقوا التفسير؛ فإنما هو الرواية عن الله»[1].

٢٤١– وهكذا ترى أقوال الرسول، وأقوال الصحابة، وأقوال التابعين، تدل فى نظر ابن تيمية على وجوب الاعتماد فى التفسير على أقوال النبى ﷺ، الشارح للقرآن، والمبين لأحكامه، إذ بعث عليه الصلاة والسلام ليبينه للناس.

بل إنه ما انتقل عليه الصلاة والسلام إلى الرفيق الأعلى، إلا وقد بين القرآن كله، وفصله تفصيلا، وإلا كان معنى ذلك أنه لم يبلغ رسالته ولم يتم دعوته؛ وإذا كان ذلك هو الواقع الذى لا يصح أن يفرض سواه، وجب أن تقر بأن النبى ﷺ فسر القرآن لأصحابه، وقد جاءت الأخبار عنهم رضى الله عنهم بذلك، وعلى ذلك فالنبى قد ترك لنا مع القرآن تفسيره وشرحه، ومن يتجانف عن تفسير الرسول إلى التفسير برأيه فقد اشتط وضل سواء السبيل.

٢٤٢– وليس ابن تيمية أول من نادى بمنع تفسير القرآن بالرأى، بل سبقه بذلك علماء آخرون، وقد دفعهم إلى ذلك تحرج السلف الصالح عن التفسير بالرأى وأنهم وجدوا بعض الذين يفسرون بالرأى قد شطوا شططاً بعيداً حتى أن بعضهم ليفسر قوله تعالى: «اذهب

---

(١) راجع هذه الآثار فى مقدمة التفسير ص٣١.

إلى فرعون إنه طغى»[1] بأن فرعون قلبه فيشير إليه، ويومئ إلى أنه المراد، ثم اندفع من وراء التفسير بالرأى الباطنية وأشباههم فى طريقتهم، فأخذوا يؤولون بغير ما يفسر به، ويؤولونها بغير تأويلها، حتى أنهم ليجعلون للقرآن ظاهراً وباطناً؛ وما جرهم إلى ذلك إلا فتح باب التفسير بالرأى، فابتدأ بمحاولة الإدراك بالعقول ثم انتهى بتحكم الأهواء فى معانيه، ثم كانت الطامة فى اعتبار أن له معنى ظاهراً ومعنى باطنا، فوق ما كان يفعله دعاة الفتن والفساد والزيغ الذين كانوا يتبعون ما تشابه منه، فيضلون، ويضلون غيرهم.

ولعل ابن تيمية الذى عاصر الباطنيين وجادلهم، قد دفعه إلى التمسك بذلك القول حالهم فشدد ليسد ذريعة الفساد.

٢٤٣- وأنه حتى لو وقف المفسر بالرأى عند جادة الاعتدال، ولم يتبع ما تشابه منه يبتغى تأويله ويبتغى الفتنة، فإن الاعتماد على الرأى المجرد من غير استعانة بالأثر قد يؤدى إلى البعد عن القرآن، وعن لبه ومعناه كما يقول القرطبى، فهو يقر أن من «يتسارع إلى تفسير القرآن، بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن وما فيه من الألفاظ المهمة المبدلة[2]، وما فيه من الاختصار والحذف والإضمار والتقديم والتأخير، فمن لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعانى بمجرد فهم العربية كثر غلطه، ودخل فى زمرة من فسر القرآن بالرأى[3]»

٢٤٤- وحجة الإسلام الغزالى يرى الوقوف فى فهم ظاهر القرآن إن ورد نص صحيح فلا يخالفه، ولا يرى الوقوف من غير فهم إن لم يرد نص صحيح، أو نص غير ثابت، بل يرى أن الأخبار تدل على أن فى القرآن متسعاً لذوى الأفهام، ويروى عن على رضى الله عنه أنه قال: «ما أعطانى رسول الله ﷺ شيئاً كتمه عن الناس إلا أن يؤتى الله عز وجل عبداً فهماً فى كتابه» فالفهم فى كتاب الله باب متسع لمن أعطاه الله ذلك الفهم.

وإن الغزالى يفتح الباب بهذا لكل من عنده المؤهلات للفهم والاستنباط من معانى القرآن أن يفهم ويستنبط ما لم يكن مخالفاً لنص صريح للنبى ﷺ، ويعتمد فى ذلك على الأدلة الآتية:

---

(١) طه: ٢٤

(٢) أى المنقولة من أصل معناها اللغوى إلى معنى إسلامى متعارف كلفظ الصلاة والوضوء بغير ذلك.

(٣) الجزء الأول من تفسير القرطبى ص٢٩.

(أولها): أن القرآن الكريم فيه كل علوم الدين، بعضها بطريق العبارة، وبعضها بطريق الإشارة، وبعضها بالإجمال وبعضها بشئ من التفصيل، وإن ذلك يحتاج إلى التعمق فى الفهم، والاستبصار فى حقائقه، وذلك لا يكفى فيه الوقوف عند ظواهر التفسير التى تجئ على ألسنة بعض السلف، بل لابد من التعمق، واستخراج المعانى ما دامت لا تخالف صريح المأثور، ولكنها أمور وراءه وتسير على ضوئه وعلى مقتضى هديه؛ ولقد قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه: «من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن» وإن ذلك بلا ريب لايكون بغير تعمق فى الفهم، وتعرف بالإشارة والمرامى، من غير اقتصار على ظاهر الألفاظ والمعانى.

(ثانيها) أن فى القرآن بيان صفاته سبحانه وأفعاله، وذكر ذاته القدسية، وأسمائه الحسنى؛ وإن فهم ذلك مع التنزيه عن المشابهة للحوادث يحتاج إلى تدبير فهم من غير وقوف عند الظواهر؛ وجمع بين المؤتلف، ونفى للقول المختلف.

(ثالثها) أنه قد وردت آثار تدعو إلى الفهم والتدبير فى معانى القرآن، فقد قال على رضى الله عنه «من فهم القرآن فسر به جمل العلم» وذلك لا يكون إلا بالتعمق فى الفهم.

(رابعها) أن عبارات القرآن الكريم تدعو إلى التعمق فى فهمه، فقد قال تعالى: «ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً»[1] وقد قال مفسرو السلف أن الحكمة هى فهم القرآن؛ وإذا كان الله اعتبر فهم القرآن خيراً كثيراً فإنه سبحانه يدعو القادرين عليه على نيله، وذلك بالبحث والتأمل.

ولقد قال تعالى: «وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به؛ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا»[2] وفى هذه اشارة إلى أن الأمة فيها من يستنبطون ويتعرفون معانى القرآن بالفهم الصحيح؛ كما يتعرفونها بالأثر الصحيح، وهما طريقان مستقيمان، فمن منع أحدهما فقد خالف العقل والنقل.

(خامسها) أن النبى ﷺ دعا لابن عباس رضى الله عنهما بالفهم فى القرآن، فقال عليه الصلاة والسلام: «اللهم فقهه فى الدين، وعلمه التأويل» وليس التأويل إلا التفسير، وفهم مرامى العبارات وغاياتها، ولو كان التفسير مقصورا على ما ورد لقال عليه الصلاة والسلام «حفظه»[3].

---

(١) البقرة: ٢٦٩ (٢) النساء: ٨٣

(٣) استخرجنا هذه الأدلة من الإحياء جـ١ ص٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢.

٢٤٥- ولم يقتصر الغزالى على تأييد القائلين أن القرآن يفسر بالرأى، بل إنه ينقد حجة الوقافين الذين لا يتجاوزون التفسير المأثور عن الصحابة والتابعين وينقدهم من وجوه:

أولها: أنه لأجل أن يكون التفسير كله للرسول يجب أن يكون كل المأثور فى التفسير عن السلف منسوبا إلى الرسول بسند صحيح ومسموعا منه، وذلك لم يثبت إلا فى بعض من القرآن، لا فى كله؛ وإذا كان عليه الصلاة والسلام قد فسر القرآن كله، فلم يصل إلينا إلا بعضه، فمن حقنا أن نتعرف معانى البعض الثانى معتمدين على المنقول عنه عليه الصلاة والسلام فى تفسير بعضه.

ثانيها- أن ما يقوله الصحابة فى التفسير ولم تثبت نسبته إلى الرسول عليه الصلاة والسلام هو تفسير منهم برأيهم، وإذا كان أولئك هم الذين سبقونا بإحسان، فمن الواجب علينا أن ننهج على مثل طريقتهم، ونسير مثل سيرهم، ونسترشد بآرائهم فى التفسير كما نسترشد بآرائهم فى الفقه، وكما نعتبر كلامهم العربى حجة؛ وإن ذلك كله لا يمنع أن نفهم القرآن باجتهادنا متى توافرت لنا أدوات الفهم السليم، المبنى على أساس مستقيم.

ثالثها- أن الصحابة، ومثلهم التابعون الذين نقلوا عنهم، قد اختلفوا فى تفسير بعض الآيات، فقالوا فيها أقاويل مختلفة لا يمكن الجمع بينها، وسماع جميعها من الرسول محال، ولو كان الواحد مسموعاً لرد الباقى، ولا يعلم ما يرد وما يبقى، لأن المسموع منها غير متعين ولا معروف. وإن ذلك ينتهى بنا إلى أمرين لا محالة:

(أحدهما) أن أحد هذه الأقوال بالرأى ولم يكن مسموعاً، وحينئذ يكون الصحابة قد فسروا برأيهم؛ ويكون لمن أوتى أدوات الفهم من علم باللغة والسنة وقواعد الإسلام أن يفهم ويفسر برأيه مقتدياً بهم.

(وثانيهما) أن المقتفى للآثار المتقيد بها سيختار من بينها على أساس من الاستنباط والترجيح، وأن ذلك الاختيار ما هو إلا فهم بالرأى والاستنباط؛ بل إنه أعظم من الفهم المجرد؛ لأنه سيحكم على آراء الصحابة فى التفسير، فيخطئ بعضهم ويصوب بعضهم، وكيف يسوغ ذلك ممن حرم على نفسه الفهم برأيه؛ إن ذلك مناقض لأصله؛ وعكس اتجاهه[1].

---

(١) أخذ هذا وما سبقه مع التوضيح من الإحياء جـ١ ص٢٦١.

٢٤٦- والغزالي يبين موضع النهى عن التفسير بالرأى، فيرى أنه فى موضعين:

(أولهما) «أن يكون له فى موضوع الآية رأى؛ وإليه ميل من طبعه وهواه فيتأول القرآن على وفق رأيه؛ ليحتج به على تصحيح غرضه، ولو لم يكن له ذلك الرأى والهوى لكان لا يلوح إليه من القرآن ذلك المعنى، وهذا تارة يكون مع العلم، كالذى يحتج ببعض آيات القرآن على تصحيح بدعته، وهو يعلم أنه ليس المراد بالآية ذلك، ولكن يلبس على خصمه، وتارة يكون مع الجهل، ولكن إذا كانت الآية محتملة، فيميل فهمه إلى الوجه الذى يوافق غرضه، ويرجح ذلك الجانب برأيه وهواه فيكون قد فسر برأيه، أى رأيه هو الذى حمله على ذلك التفسير، ولولا رأيه ما كان يترجح عنده ذلك الرأى... وهذا الجنس قد تستعمله الباطنية فى المقاصد الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم إلى مذهبهم الباطل، فينزلون القرآن على وفق رأيهم ومذهبهم وعلى أمور يعلمون قطعاً أنها غير مرادة به، فهذه الفنون أحد وجهى المنع من التفسير بالرأى، ويكون على هذا المراد بالرأى الرأى الفاسد الموافق للهوى دون الاجتهاد الصحيح»(١).

(الموضع الثانى) المسارعة إلى تفسير القرآن بظواهر الألفاظ العربية من غير معرفة للمنقول فى موضوعها؛ ومن غير مقابلة الآيات بعضها ببعضها، ومن غير معرفة العرف الإسلامى الذى خصص بعض الألفاظ العربية؛ ومن غير علم دقيق بأساليب الاستنباط من القرآن من حمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص؛ وإدراك مواضع الإضمار والحذف، والتقدير والتأخير، وغير ذلك من الأساليب القرآنية المعجزة؛ فإن ذلك يكون تفسيراً بالرأى من غير مؤهلاته: واجتهاداً فى الفهم من غير أدواته، وحينئذ يكون الخطأ، ويكون السقط.

وليس ذلك من التفسير بالرأى، إنما ذلك من التهجم على مالا يحسن،والعمل فيما لا يتقن، وذلك قبيح فى كل شئ؛

٢٤٧- وينتهى الغزالى، وتبعه القرطبى، والأكثرون إلى أنه لا يصح الاعتماد على النقل وحده، والاقتصار عليه فى فهم القرآن، كما لا يصح الاعتماد على الرأى وحده، والاقتصار عليه فى فهم القرآن الكريم؛ إنما الطريقة المثلى أن يعتمد على السماع والمأثور عن النبى ﷺ فى فهم القرآن، وأن معرفة ظاهر القرآن الذى تدل عليه الألفاظ لابد فيه من

---

(١) الكتاب المذكور.

الاعتماد على النقل إن كان نقل صحيح؛ وفى ظل هذا النقل، وفى ظل الدلالات اللغوية للألفاظ يعمل العقل فى استخراج معانى القرآن الكريم المتسعة الأفق، البعيدة المدى؛ التى توجه العقل والفكر إلى أعمق الحقائق الكونية والنفسية؛ وكلما تفتح العقل فيها عن إدراك ظواهر كونية إدراكا صحيحاً وجد فى القرآن ما يشير إليها، وأنه كلما اتسع أفق العقل البشرى فى فهم الكون والحقائق والشرائع اتسع فهمه للقرآن الكريم؛ ولعل ذلك هو الحقيقة التى أشار إليها بعض الصحابة إذ قال أبو الدرداء: «لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوها» ولقد روى ابن حبان عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «إن للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً» وليس الباطن هو الذى يقوله بعض الشيعة من أنه هو الذى اختص به أوصياء النبى ﷺ، إنما الباطن هو الإشارة القرآنية البيانية إلى الحقائق الكونية والنفسية والتشريعية وغير ذلك من المعانى التى يدركها العالم المتعمق ذو البصيرة النيرة الذى آتاه الله نفاذ عقل، واستقامة فكر؛ كالذى يدركه علماء الأكوان فى قوله تعالى: «أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما، وجعلنا من الماء كل شئ حى أفلا يؤمنون»(١) فالمعنى الظاهر لكل ملم باللغة العربية هو أن السموات والأرض كانتا متصلتين، وهذا معنى سليم هو الظاهر، والعالم المدرك للأكوان الباحث فيها يعرف كيف كانت السماء والأرض هى الكتلة الشمسية، وكيف انفصلت الأرض عن السماء، وهذا تشير إليه الآية، وإن كان لا يفهمه إلا العالم بالكون والدارس لظواهره وأدواره.

٢٤٨– والغزالى يقرر أن المعنى الذى يؤخذ من ظواهر الألفاظ العربية، ويثبت بعضه من السماع عن النبى ﷺ والصحابة هو الطريق للمعنى العميق الذى يدركه الناس كلما تقدم العلم واطلع الناس على ظواهر الكون، وكشفوا من خواصه ما كان مجهولا من قبل؛ ولا سبيل لمعرفة تلك المعانى العميقة إلا بالمعانى الظاهرة المكشوفة؛ ويقول الغزالى رضى الله عنه فى ذلك ما نصه:

«النقل والسماع لابد منه فى ظاهر التفسير أولا ليتقى به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع التفهم والاستنباط، واستخراج الغرائب التى لا تفهم إلا بالسماع كثيرة، ولا مطمع فى الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن يدعى البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب، أو يدعى فهم مقاصد الأتراك من كلامهم، وهو لا يفهم لغة الترك، فإن ظاهر التفسير يجرى مجرى تعليم اللغة التى لابد منها للفهم».

---

(١) الأنبياء: ٣٠

والمعنى الباطن الذى يقصده ليس هو ما يفهمه الباطنية كما ذكرناه؛ إنما المعنى الباطن هو تحرى الدقائق التى تكون فى مطوى ألفاظ القرآن، والأسرار التى لا يدركها إلا العلماء الراسخون فى العلوم المختلفة، كل بمقدار طاقة علمه، بعد فهم ظاهر اللفظ وما فيه من مجاز وحذف وإضمار وعموم وخصوص وإطلاق وتقييد، ويقول فى معانى القرآن وما فيه من أسرار ما نصه:

«إنما ينكشف للراسخين فى العلم من أسراره بقدر غزارة علمهم، وصفاء قلوبهم، وتوفر دواعيهم على التدبر، وتجردهم للطلب، ويكون لكل واحد حد فى الترقى إلى درجة أعلى منها، فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه، ولو كان البحر مداداً والأشجار أقلاماً، فأسرار كلمات الله عز وجل لا نهاية لها»، فمن هذا الوجه يتفاوت الخلق فى الفهم بعد الاشتراك فى معرفة ظاهر التفسير، وظاهر التفسير لا يغنى[1]»

٢٤٩- ذلك رأى ابن تيمية ينفر من الرأى فى تفسير القرآن، كما تدل عباراته وما يسوقه من أدلة لها، أما الغزالى فلا يتقيد كما رأينا بالتفسير الأثرى ولكن لا يبيح معارضته، والإتيان بخلافه إذا كان ثابتاً بسند صحيح وتحقق فيه السماع من النبى ﷺ؛ وإنما يتقيد المفسر كل التقييد بأساليب اللغة العربية، ومنهاج القرآن فى البيان والمأثور عن النبى ﷺ، والعموم والخصوص والتقييد والإطلاق، والإضمار والحذف فى القرآن الكريم، وإذا تحقق ذلك فإنه يغوص فيما وراء ذلك من المعانى، ويستخرج من الأسرار المطوية فى ثنايا الألفاظ ما تشير العبارات، ويومئ إليه الأسلوب ويحققه تفكير العلماء، واتساع أبواب العلوم.

ولكن هل يضيق صدر ابن تيمية عن هذا الاتجاه، أى أنه لا يحاول فهم أسرار القرآن، والاتجاه إلى الغوص عن معانيه وأسراره؟ إننا نرى ابن تيمية فى استنباط علل الأحكام، وتعرف غاياتها ومراميها، والمناط الذى تسير وراءه يغوص وراء المعانى المصلحية يتعرفها؛ ويسير فى ظلال الكتاب والسنة مهتدياً بهديهما، ويغوص غوصاً عميقاً يدل على بعد غوره الفقهى؛ ولا يقف عند حدود ظواهر الألفاظ، بل يتجه إلى تعرف المرامى والغايات المصلحية، وإن الآيات الكونية والنفسية متسعة الأفق، وقد كشف من ظواهر الكون ما يتبين معه أحكام القرآن ودقة معانيه؛ فهل كان ابن تيمية يتجافى عن كل هذا ويرى فيه بدعاً

---

(١) الأحياء جـ١ ص٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤.

لا يصح السير وراءه، ولا يرى فى الوقوف إحجاما عن تفهم جزء من إعجاز القرآن بمعانيه، ثم تعرف أسرار البلاغة فى أسلوب القرآن وطرائق إعجازه أكان يحجم عنه ابن تيمية ويعد بدعا من النظر، ويغفل فى ذلك بابا من أبواب الإعجاز، بل أوضح باب فيه.

إننا نعيذ ابن تيمية من أن يتجه ذلك الاتجاه السلبى، إنه يتعرف من القرآن الإشارات والمرامى القريبة والبعيدة، كما ترى فى تفسير قوله تعالى: «الطيبات للطيبين» إذ يقرر أن الاجتماع بين الأنثى والذكر بغير عقد صحيح اجتماع ضعيف، وأن الاجتماع القوى هو اجتماع القلوب، ويقول: «ودل قوله تعالى «الطيبات للطيبين» على ذلك من جهة اللفظ، ودل أيضاً على النهى عن مقارنة الفجار، وزواجهم، فالمصاحبة والمصاهرة والمؤاخاة لا تجوز إلا مع أهل طاعة الله تعالى على مراد الله، ويدل على ذلك الحديث الذى فى السنن: «لا تصاحب إلا مؤمناً، ولا يأكل طعامك إلا تقى»[1].

ولاشك أن هذا فهم من الآية بالإشارة البعيدة، والإشارة القريبة.

٢٥٠٠- وإذا كان ابن تيمية يرى ذلك، ويرتضيه ويفسر به، فكيف نفهم منه التوقف عن التفسير بالرأى المجرد، وماذا يكون موضع الخلاف بينه وبين الغزالى رضى الله عنهما؟

يظهر لى أن الخلاف بينهما فى موضعين: أولهما- أن التفسير الظاهر عند ابن تيمية يعتمد على الآثار، سواء أكانت آثار الصحابة أم كانت آثار التابعين، ثم المعانى اللازمة التى تفهم من لحن القول تستفاد من بعد ذلك تحت ظل تلك الآثار وما علم من الدين بالضرورة، وما جاءت به الأخبار الصحاح، كما ترى فى الآية السابقة فإنه كان يأخذ منها اللوازم، ويستشهد على صحتها بالأحاديث النبوية، وفى أسرار البلاغة يعرف أصل المعنى من الآثار، وفى ظله يتعرف أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز. أما الغزالى فإنه يتعرف السند الصحيح المسموع به النبى فى الآية، ولا يقف إلاعنده فإن لم يكن اجتهد فى الفهم برأيه، وسار على ضوء ذلك الرأى؛ ثم يغوص وراء المعانى ما دامت لا تخالف أى معنى شرعى.

الأمر الثانى- فى أى الصفات، فابن تيمية رضى الله عنه يقف فى أى الصفات عند رأى السلف الصالح، لا يتجاوزه ولا يعدوه ولا يحيد عنه، بل لا يفهم بغير طريقه، ولا يتجه إلا إليه، ولا يسمح لذلك أن يغوص وراء ذلك إلا لتوضيح المعنى الأثرى الوارد عن الصحابة.

---

(١) تفسير سورة النور لابن تيمية ص٣٦.

وإذا كان يتحلل أحياناً فى تفسير بعض الآيات إذا لم يجد أثراً، أو يختار من بين الآثار الواردة- فإنه عند تفسير آيات الصفات يقف عند أقوال الصحابة ولا يعدوها، ووجهته فى ذلك أن ذلك جزء من بيان عقيدة الوحدانية. ومحال أن يترك ذلك النبى ﷺ من غير بيان، والذين تلقوا عنه ذلك البيان هم الصحابة كما نوهنا من قبل، ومن جهة أخرى يرى أن الصحابة لم يختلفوا فى معانى آيات الصفات، وإن اختلفوا فى غيرها، ويقول فى ذلك:

«إن جميع ما فى القرآن من آيات الصفات ليس عند الصحابة اختلاف فى تأويلها، وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة، وما رووه من الحديث، ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار، أكثر من تفسير، فلم أجد إلى ساعتى هذه عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئاً من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف»[1].

هذا نظر ابن تيمية فى التفسير المروي بالنسبة للصفات، أما الغزالى فإنه يسير فى تفسير صفات الله وغيرها على ضوء ما تؤديه المعانى اللغوية وأسلوب البيان العربى، والمنهج القرآنى، وما يتفق مع معنى التنزيه المطلق، غير متقيد إلا بما يثبت أنه سمع من الرسول ﷺ.

وعلى هذا يكون الفرق بين المنهاجين عظيماً وعميقاً، ولعل ذلك أساس اختلاف الرجلين فى تأويل الصفات خاصة، وتأويل القرآن عامة.

٢٥١- هذه إشارة إلى منهاج التفسير عند ابن تيمية الذى كان شيخاً للإسلام فى عصره، وإن لم يجلس على كرسى يعطيه ذلك الوصف مقارناً بمنهاج حجة الإسلام الغزالى.

وسنجد أن ذلك المنهاج فى التفسير كان أساساً لاختلاف الرجلين فى كثير من المسائل، ومعانى الألفاظ التى قال الناس عنها أنها من المتشابه الذى خفى تأويله إلا على الراسخين فى العلم، ولنتجه إلى تطبيق منهاج التفسير على الصفات والعقائد.

---

(١) تفسير سورة النور لابن تيمية ص١٤٥.

٣- منهجه

فى معرفة العقيدة الإسلامية وعلاقته بالمناهج الفلسفية

دراسته الفلسفة:

٢٥٢- درس ابن تيمية الفلسفة وعرفها، ولكنه درسها ليهدمها؛ وهو قد رآها داء قد أصاب فكر المسلمين، فجعل منهم المتكلمين والمتفلسفين؛ وأنها سرت إلى العقل الإسلامى فسيطرت على مشاربه. ويرى أنه قبل أن يخوض فى بيان العقيدة الإسلامية وموافقتها لصريح المعقول لابد من إبعاد العناصر الفلسفية التى هى أخيلة وأوهام، كما يبعد عن الجسم الإنسانى الأخلاط الضارة لتتم سلامته، فيقول فى ذلك:

«لما كان بيان مراد الرسول فى هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلى، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بينا فى هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذى صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر به، إذ كان أى دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلى ناقضه، بل يصير ذلك قدحاً فى الرسول، وقدحاً فيمن استدل بكلامه، وصار هذا بمنزلة المريض الذى تكون به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء، فلا ينفعه مع وجود هذه الأخلاط الفاسدة التى تفسد الغذاء، فكذلك القلب الذى اعتقد قيام الدليل العقلى القاطع على نفى الصفات أو بعضها، أو نفى عموم خلقه لكل شئ وأمره ونهيه، أو امتناع المعاد أو غير ذلك لا ينفعه الاستدلال عليه فى ذلك بالكتاب والسنة، إلا مع بيان فساد المعارض، وفساد المعارض قد يعلم جملة وتفصيلا[1]».

الفرق بينه وبين الغزالى:

٢٥٣- درس إذن ابن تيمية الفلسفة وما عند الفلاسفة، لا ليطلب الحقائق من ورائها، بل ليبين بطلان ما يعارض الدين منها؛ فهو آمن بما جاء به الرسول أولا؛ ثم أراد أن ينفى عنه خبث الفلسفة، فدرس ذلك الخبث ليعرف حقيقته ثم ليبين بطلانه بعد معرفته.

---

(١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول المطبوع على هامش منهاج السنة ص٩ جـ١.

وهو فى هذا يفترق عن منهاج الغزالى رضى الله عنه، فهو قد درس الفلسفة ليطلب الحقيقة من ورائها، وخلص نفسه من كل شئ ليصل إلى الحق المستقيم واعتبر الشك هو الطريق للوصول إلى الحق؛ ولكن تبين له بطلان ما يقوله الفلاسفة، فعاد إلى الدين، وأشرق فى نفسه نور الحقائق فى خلوات صوفية عرف فيها نفسه، ثم حمل حملته على الفلاسفة وبين تهافتهم.

ومع ذلك هل تجرد منها؟ لقد بقيت فى نفسه أثارة منها؛ بل إنه لم يتركها إلا وقد تكون عقله تكونا فلسفياً؛ وأخذ أحد شعب الفلسفة وجعله جزءاً من دراساته؛ وهو المنطق، فهو فى مقدمة كتاب المستصفى فى علم الأصول؛ والذى يعد أحد دعائم علم أصول الفقه الثلاثة[1] يقرر أن الحقائق لا يمكن أن تعرف فى أى علم من العلوم على وجهها إلا إذا كان المنطق ميزانها، ويقول فى مقدمة كتاب المستصفى التى شرح بها علم المنطق إجمالا ما نصه:

«نذكر فى هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان. ونذكر شرط الحد الحقيقى، وشرط البرهان الحقيقى، وأقسامها على منهاج أو جزء مما ذكرناه فى كتاب محك النظر، وكتاب معيار العلم، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هى مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلا[2]».

وهذا إيمان بشعبة من شعب الفلسفة عميق، فإن علم المنطق فرع من فروعها، بل لعله أعظم تراث تركه أرسطو من بعده.

٢٥٤- هذا هو الفرق بين المقصد عند هذين العالمين من دراسة الفلسفة، وقد تأدى بالأول إلى نقضها، وتأدى بالثانى إلى اعتناق بعضها، ولذا قال بعض تلاميذ الغزالى: إنه دخل فى بطن الفلسفة، ولما أراد الخروج منها لم يستطع، فكانت منه تلك المناهج الفلسفية التى سلكها فى دراسة العقائد، ودراسة أصول الفقه؛ بل كان منه تلك الحيرة التى بدت فى آرائه فى الفلسفة والفلاسفة، فبينما تراه يحمل على الفلاسفة، ويبين تهافتهم، تراه يقبض قبضة من علومهم ويجعلها وحدها ميزان العلوم، ولذا قال ابن تيمية فيه:

---

(١) الكتب الثلاثة هى: المعتمد لأبى الحسين البصرى، والبرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالى.

(٢) مقدمة المستصفى ص١٠ الجزء الأول

«كان أبو حامد مع ما يوجد فى كلامه من الرد على الفلاسفة، وتكفيره لهم، وتعظيم النبوة وغير ذلك، ومع ما يوجد فيه من أشياء صحيحة حسنة، بل عظيمة القدر نافعة يوجد فى بعض كلامه مادة فلسفية وأمور أضيفت توافق أصول الفلاسفة المخالفة للنبوة، بل المخالفة لصريح العقل، حتى تكلم فيه جماعات من علماء خراسان والعراق والمغرب»[1].

ويقول فيه أيضاً:

«وأبو حامد لا يوافق المتفلسفة على كل ما يقولون، بل يكفرهم ويضللهم فى موضع، وإن كان فى الكتب المضافة إليه ما قد يوافق بعض أصولهم، بل فى الكتب التى يقال أنها مضنونة بها على غير أهلها، ما هو فى الفلسفة محض مخالفة لدين المسلمين واليهود والنصارى، وإن كان قد عبر عنها بعبارات إسلامية، لكن هذه الكتب فى الناس من يقول أنها مكذوبة على أبى حامد، ومنهم من يقول: بل رجع عنها، ولا ريب أنه صرح فى بعض المواضع ببعض ما قاله فى هذه الكتب، وأخبر فى المنقذ من الضلال، وغيره فى كتبه بما فى هذه من الضلال[2]».

ثم بين أن الغزالى كان ينقل كتب الفلسفة، وأقوال الفلاسفة، وينقل عن أبى عبد الله المازرى الفقيه المتكلم فيقول:

قال ابن المازرى: «ووجدت هذا فى الغزالى يعول على ابن سينا فى أكثر ما يشير إليه فى علوم الفلسفة، حتى أنه فى بعض الأحايين ينقل نص كلامه من غير تغيير. وأحياناً يغيره، وينقله إلى الشرعيات أكثر مما نقل ابن سينا، لكونه أعلم بأسرار الشرع منه، فعلى ابن سينا ومؤلف رسائل إخوان الصفا عول الغزالى فى علم الفلسفة[3]».

نقده للفلاسفة:

٢٥٥- من هذا يتبين كيف غمر الغزالى نفسه فى الفلسفة ولم يستطع الخروج منها، لأنه طلبها ليعرف الحقيقة من ورائها فكانت نيته فى الطلب سبباً فى أن أحاط به غمارها؛ وكان يعيش فى أقطارها، فالتقى العلم الشرعى بالعقل الفلسفى، ففلسف الشريعة، أو ألبس الفلسفة لبوس الشرع من حيث يشعر أو لا يشعر.

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ص١٥. (٢) الكتاب المذكور ص٤٩

(٣) الكتاب المذكور ص١١٧

أما ابن تيمية فقد طلبها ليهدمها؛ فكان يقرؤها ويفهمها. وهو فى غير محيطها، لم ينغمر فى غمارها، وشدد النكير على الغزالى فى منهاجه، وأخذ يتبع هفواته ويتقصى هناته.

ولقد كان يرى أن علم الشرع من النبوة وحدها، سواء فى ذلك أصول العقيدة، وفروع الفقه والأحكام العلمية، لأن النبوة جاءت بكل ذلك، فما جاءت به النبوة مصدر العلم به وطريق معرفته، ولا طريق سواه، ويرى أن أولئك الذين يضعون مقدمات عقلية تسبق الدراسة الشرعية، ويجعلون ما جاء فى القرآن يسير على منهاجها، فيؤولون صريحه ليوافقها، إنما يجعلون علم العقل فوق علم النبوة. ويقول فى ذلك:

«يقدمون فى كتبهم الكلام فى النظر والدليل والعلم، وأن النظر يوجب العلم وأنه واجب، ويتكلمون فى جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل، ثم إذا صاروا إلى ماهو الأصل والدليل فى الدين استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام، وهو دليل مبتدع فى الشرع[1]».

ينقد ابن تيمية هؤلاء، لأنهم يقدمون عند دراستهم لما جاءت به النبوة تلك الدراسة العقلية عليها، ثم يحكمون على الأوصاف التى جاءت فى القرآن بقوانينها، ويوجهونها بتوجيهها فما يوافقها أقروه كما ورد، ومالم يوافقها وجهوه على اتجاهها، وأولوه بتأويلها، ثم هم فى هذا السبيل لم يلتفتوا إلى السنة، ولم يعلموا أنها شارحة للكتاب، مبينة لكل ما جاء فيه، وأنها الطريق الوحيد لتفسيره.

ينقد ابن تيمية ذلك المسلك، لأنه يجعل الحاكم محكوماً، فيجعل النبوة التى هى حاكمة هادية للعقول محكومة بها خاضعة لها.

مناهج العلماء فى فهم العقائد:

٢٥٦- ولقد قسم ابن تيمية طرائق العلماء في فهم العقائد الإسلامية كما يفهم من رسالته معارج الوصول إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الفلاسفة، وهؤلاء يقولون: «القرآن جاء بالطريقة الخطابية والمقدمات الإقناعية التى تقنع الجمهور ويدعون أنهم هم أهل البرهان اليقينى».

---

(١) معارج الوصول ص٤ من مجموعة رسائل لابن تيمية طبعة الخانجى.

والقسم الثاني: المتكلمون، وهم الذين ذكر ابن تيمية أنهم يقدمون قضايا عقلية على النظر في الآيات القرآنية، وقد ذكر أنهم يجعلون المحكوم حاكما، فيما نوهنا آنفا، وكلامه فيهم يدل على أنهم المعتزلة.

والقسم الثالث: طائفة من العلماء لا ينظرون إلى القرآن من جهة ما اشتمل من أدلة هادية مرشدة منتجة مثبتة للحق، وليست لمجرد الإقناع، بل يعتبرون ما في القرآن من آيات دالة على التوحيد والصفات من ناحية أنها أخبار، لا أدلة مثبته، وهؤلاء لهذا «قد جعلوا الإيمان بالرسول قد استقر، فلا يحتاج إلى أن يبين الأدلة الدالة عليه» وعيب هؤلاء عند ابن تيمية أنهم أعرضوا عن الأصول التي بينها الله سبحانه وتعالى بكتابه، ولم يلتفتوا إلى وجه الأدلة فيها، وهي التي تثبت بذاتها الجزم واليقين، وقد قال في هذه الطائفة والتي سبقتها، وهم المتكلمون. والطائفتان يلحقهما الملام لكونهما أعرضتا عن الأصول التي بينها الله بكتابه، فإنها أصول الدين وأدلته وآياته، فلما أعرض عنها الطائفتان وقعت بينهما العداوة، كما قال تعالى: «فنسوا حظاً مما ذكروا بة فأغرينا بينهما العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة»[1].

فالعيب الذي يعيبه ابن تيمية على هذه الطائفة أنها لم تلتفت إلى أدلة القرآن، وأخذت أخباره، والطائفة التي سبقتها وهم المتكلمون مثلها، لأنهم لم يلتفتوا إلى أدلة القرآن، وإن كانوا قد سلكوا الطريق إلى أدلة أخرى عقلية، وحاولوا التعرف من غير طريقه، أما هؤلاء فلم يحاولوا شيئاً واكتفوا بأخباره.

والقسم الرابع: قوم آمنوا بما جاء في القرآن، ولهم تفكير فيه، وخالفوا الطوائف السابقة كلها؛ وقالوا: «إن طرائقهم ضارة وإن السلف لم يسلكوها . ونحو ذلك مما يقتضي ذمها» ولكنهم يرون أن أدلة القرآن مجملة، وأنه لابد من التفصيل، ولابد من التسلح بأدلة أخرى لقمع المخالفين، وعلى ذلك يتجهون إلى أدلة المتكلمين، وبذلك ينتهون إلى مثل ما ينتهي إليه أولئك، ويقول ابن تيمية في هذا الفريق «قد يعتقد طريق المتكلمين مع قوله أنه بدعة، ولا يفتح أبواب الأدلة التي ذكرها الله في القرآن الكريم التي تبين أن ما جاء به الرسول حق، ويخرج الذكي بمعرفتها عن التقليد، وعن الضلال والبدعة والجهل».

ولم يذكر في رسالة معارج الوصول من يعني من هذا القسم الرابع، وبمراجعة مجموع كتاباته يتبين أنه يقصد الأشاعرة والماتريدية؛ فإن أولئك آمنوا بكل ما جاء عن

(١) المائدة: ١٤

السلف، ولكنهم لم يسلكوا فى الاستدلال طريق استخراج الأدلة من القرآن، بل سلكوا المسلك العقلى، بسبب الخصومة الشديدة التى وقعت بينهم وبين المعتزلة، فاضطروا أن يستخدموا أسلحتهم، والمحارب مأخوذ دائماً بسلاح خصمه، فلابد أن يستخدم من الأسلحة ما يستخدم خصمه؛ وقد استخدم أولئك المنطق والأدلة العقلية، فحق على من ينازلهم أن يستخدم ما استخدموا من مسالك وبراهين.

٢٥٧- من هذا النقد الذى وجهه ابن تيمية لهذه الفرق يتبين أنه يرى أن القرآن بما فيه من أدلة وحجج فيه غناء لطالب العقيدة الإسلامية، لا لأنه كتاب ثبت أنه من عند الله؛ بل للأدلة التى يسوقها لإثبات الوحدانية والصفات واليوم الآخر والميعاد، فهو ليس فيه الإخبار فقط، بل فيه الدليل على صحة الخبر، فهو فى نفسه يحمل دليل صدقه.

وأشد ما يأخذه على الذين خالفهم من المتقدمين والمتأخرين أنهم أهملوا أدلة القرآن، ولعل أشد ما أثر فيه رأى الفلاسفة لم يكتفوا بعدم الالتفات إلى أدلة القرآن، بل تهجموا فقالوا: إنها أدلة خطابية إقناعية وإنها ليست براهين قطعية ملزمة، وأن البراهين الحقيقية هى ما اشتمل عليه علم المنطق، بل إنه ليرى أن المتكلمين من المعتزلة، ومن نهج منهاجهم فى الاحتجاج من الأشاعرة وإخوانهم الماتريدية يقرون مقال الفلاسفة فى هذا، بل إن بعضهم ليصرح بمثل ما صرح به أولئك الفلاسفة، فالرازى يقول: «إن الاستدلال بالسمعيات فى المسائل الأصولية لا يمكن بحال، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية، وعلى رفع المعارض العقلى، وإن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن، إذ يجوز أن يكون فى نفس الأمر دليل عقلى يناقض ما دل عليه القرآن، ولم يخطر ببال المستمع. وقد بسطنا القول فى أوجه ذلك، مثل نقل اللغة والنحو والتصريف، ونفى المجاز والإضمار، والتخصيص والاشتراك، وهكذا»[1].

هال ابن تيمية ذلك القول، لأنه يؤدى إلى أنه لا براهين إلا ما يكون المنطق طريقه، كأن العلم الإسلامى مدين للمنطق اليونانى فى فهمه، وهاله أكثر أن مؤداه أن الصحابة لم تكن لديهم الوسائل القطعية لفهم هذا الدين الحكيم، ولا لفهم عقائده، لأنهم لم يكونوا على علم بمنطق أرسطو الذى لم يدخل فى الفكر الإسلامى إلا فى القرن الثانى الهجرى، كأن الصحابة والتابعين ما كانوا عالمين بأصول هذا الدين إلا عن طريق ظنى، ولم يتوافر لديهم

---

(١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ١ ص١٠

الطريق القطعى. ويقول فى ذلك رضى الله عنه: «يقولون إنه لم يكن الرسول يعرف معنى ما أنزل عليه من هذه الآيات، ولا أصحابه يعلمون معنى ذلك، بل لازم قولهم أنه هو نفسه لم يكن يعرف ما تكلم به من أحاديث الصفات، بل يتكلم بكلام لا يعرف معناه[1]».

وذلك لأن النبى ﷺ لم يحاول تأويل الصفات فى القرآن تأويلا يتفق مع القواعد الفلسفية التى قررها علماء الكلام من بعده، ولأن النبى ﷺ كان علمه هو القرآن، والأدلة التى كان يعلمها هى أدلة القرآن، ولم يتجاوز ذلك، وكذلك الصحابة والتابعون من بعدهم، والفقهاء المجتهدون، وذلك لأن أولئك لم يكونوا على علم بمنطق اليونان، ولا بتأويل علماء الكلام لما جاء فى القرآن.

نقضه للمنطق:

٢٥٨- وجد كل هذا من منطق أرسطو الذى تعلق به علماء المسلمين، وأدخله أبو حامد الغزالى فى مقدمة علم الأصول، فثار على ذلك المنطق الذى اعتبره من علوم الصابئة، وأثار حوله عجاجة، وأخذ يبين أنه دخيل على الفكر الإسلامى، وأن إدراك الحقائق الإسلامية لم يكن فى حاجة إليه، وأنه ميزان ليس بصادق، إنما هو أوهام، أو قيود من أوهام، وشجعه على ذلك الهجوم أنه وجد أن الفقهاء قبل أبى حامد الغزالى كانوا ينظرون إليه نظرة البغض، ويتوجسون منه خيفة على العلوم الإسلامية، وأن الغزالى أول من صرح بوجوب اتخاذه ميزاناً للعلوم، وأن من كان قبله أخذوه على استخفاء، ولم يجهروا به كما جهر به حجة الإسلام.

وهذا ابن الصلاح يعد المنطق شراً كله فيقول: المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، والسلف الصالح وسائر من يقتدى به.

ويقول فى استخدام المصطلحات الفلسفية والمنطقية فى العلوم الإسلامية: إن هذا من المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلا، وما يزعمه المنطقى بالمنطق من أمر الحد والبرهان ففقاقيع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن، ولا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها،

---

(١) نقض المنطق ص ٥٧

وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها؛ حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان»[1].

٢٥٩- يقر ابن تيمية بلا ريب فتوى ابن الصلاح، وينقل عن العلماء استنكارهم لما جاء فى مقدمة المستصفى للغزالى من اعتباره المنطق ميزان العلوم كلها فيقول: «يحكى عن يوسف الدمشقى مدرس المدرسة النظامية ببغداد، وكان من النظار المعروفين أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول: فأبو بكر وعمر وفلان وفلان، يعنى أن أولئك السادة عظمت حظوظهم من البلج واليقين ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأسبابها، قال الشيخ أبو عمرو :وقد ذكرت بهذا ما حكى صاحب كتاب الإمتاع والمؤانسة (يعنى أبا حيان التوحيدى) أن الوزير ابن الفرات احتفل مجلسه ببغداد بأصناف من الفضلاء والمتكلمين وغيرهم وفى المجلس متى الفيلسوف النصرانى، فقال الوزير، أريد أن ينتدب منكم إنسان لمناظرة متى فى قوله: إنه لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق، واستفدناه من وضعه على مراتبه، فانتدب أبو سعيد السيرافى، وكان فاضلا. وكلمه فى ذلك حتى أفحمه»[2].

وهكذا نرى ابن تيمية يغير على علم المنطق بأقوال السابقين، وبأن مترجمه من اليونانية إلى العربية قد عجز عن الدفاع عنه، وهو فى هذا يعتقد أن الأساليب المنطقية التى نهجها الفلاسفة، والمتكلمون، ثم عممها الغزالى فى علوم الدين، وهى التى جعلت العلماء يتنقصون بها أدلة القرآن، بل لازم قولهم تجهيل الصحابة بأدلة التوحيد، وبراهين اليقين، وإن هم يظنون إلا ظناً.

المناظرة التى اعتمد عليها:

٢٦٠- ومن المستحسن أن نقبض قبضة من المناظرة التى قامت بين أبى سعيد السيرافى، ومتى بن يونس التى أشار إليها ابن تيمية فيما نقل، فقد جاءت كاملة فى كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى، وقد ابتدأ المناقشة بتوضيح متى لغاية المنطق فقال: «إنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه كالميزان، فإنى أعرف به الرجحان من النقصان والشائل[3] من الجانح، فقال

---

(١) فتاوى ابن الصلاح ص٤٣.
(٢) العقيدة الأصفهانية ص١١٦.
(٣) الشائل المرتفع، والجانح المنخفض.

أبو سعيد: أخطأت، لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف، والإعراب المعروف، إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صحيحه يعرف بالعقل؛ إذا كنا نبحث بالعقل، وهبك عرفت الراجح من الناقص عن طريق الوزن، فمن لك بمعرفة الموزون أيما هو حديد أو ذهب أو شبة[1]. فأراك بعد معرفة الوزن فقيراً إلى معرفة جوهر الموزون، وإلى معرفة قيمته، وسائر صفاته التي يطول عدها، فعلى هذا لم ينفعك الوزن الذى كان عليه اعتمادك، وفى تحقيقه كان اجتهادك إلا نفعاً يسيراً من وجه واحد».

وبعد مناقشة حول فضل اليونان فى الفلسفة والحكمة، والبدهيات المقررة قال أبو سعيد: «ليس واضع المنطق يونان بأسرها، إنما هو رجل منهم، وقد أخذ عمن قبله كما أخذ عنه من بعده، وليس هو حجة على الخلق الكثير، والجم الغفير، وله مخالفون منهم ومن غيرهم. ومع هذا فالاختلاف فى الرأى والنظر، والبحث والمسألة والجواب سنخ[2] وطبيعة، فكيف يجوز أن يأتى رجل بشئ يرفع هذا الخلاف أو يقلله أو يؤثر فيه... هيهات!! هذا محال، ولقد بقى العالم بعد منطقه على ما كان عليه قبل منطقه؛ فامسح وجهك بالسلوة عن شئ لا يستطاع؛ لأنه منعقد بالفطرة والطباع»، ويقول فى هذا أيضاً: «حدثنى عن حال قائل قال لك: حالى فى معرفة الحقائق والتصفح لها والبحث عنها حال قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأتدبر كما تدبروا، لأن اللغة قد عرفتها بالمنشأ والوراثة، والمعانى نقرت عنها بالمعانى والرأى، والاعتقاب والاجتهاد، ما تقول له؟ أتقول أنه لا يصح له هذا الحكم ولا يستتب له هذا الأمر، لأنه لا يعرف هذه الموجودات من الطريق التى عرفتها أنت، ولعلك تفرح بتقليده لك، وإن كان على باطل أكثر مما تفرح باستبداده وإن كان على حق»

وبعد مناقشة حول مسائل لغوية يقول أبو سعيد قد سمعت قائلا يقول:

«الحاجة ماسة إلى كتاب البرهان، فإن كان كما قال، فلم قطع الزمان بما قبله من الكتب، وإن كانت الحجة قد مست إلى ما قبل البرهان، فهى أيضاً ماسة إلى ما بعد البرهان، وإلا فلم صنف ما لا يحتاج إليه ويستغنى عنه، وانما يودكم أن تشغلوا جاهلا، وتستذلوا عزيزاً، وعنايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع، والخاصة والفصل والعرض

---

(١) الشبة: النحاس الأصفر.

(٢) السنخ بكسر السين وسكون النون: الأصل والفطرة.

والشخص، وتقولوا الهلية[1] والأينية، والكيفية والكمية، الذاتية والعرضية، والهيولية والصورية والأليسية[2] والليسية «ثم تتطاولون فتقولون جئنا بالسحر»... هذه كلها خرافات وترهات ومغالق وشبكات. ومن جاد عقله ولطف نظره وثقب رأيه، وأنارت نفسه استغنى عن هذا كله بعون الله وفضله. وجودة العقل وحسن التميز، ولطف النظر وثقوب الرأى وإنارة النفس من منائح الله الهنية ومواهبه السنية، يختص بها من شاء من عباده وما أعرف لاستطالتكم بالمنطق وجها».

ويقول أيضاً أبو سعيد: «هل فصلتم قط بالمنطق بين مختلفين، أو رفعتم الخلاف بين اثنين؛ أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة؟».

وهكذا يسير السيرافى أبو سعيد[3] فى نقد المنطق، وبيان ضعف جدواه فى عبارات بليغة ومعان مستقيمة.

٢٦١- هذه هى المناظرة التى أشار إليها ابن تيمية[4]، وهى تتجه بلا ريب إلى إثبات أن جدوى المنطق فى تقرير الحقائق ضعيفة، وأنها لا تسوغ أن يكون له هذه المنزلة الفكرية بين العلماء، فلقد كان فى الوجود علماء وفلاسفة محصوا الحقائق ونطقوا بها قبله؛ كما كان ثمة فلاسفة بعده؛ وإذا كانت ثمرته أنه يحسم الخلاف بين الناس؛ فإن الخلاف بين العلماء حقيقة مقررة ثابتة بعده كما كانت حقيقة مقررة قبله؛ فالناس لا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك؛ ولو كان المنطق يزيل خلافا فلم كانت الفرق المختلفة، وتلك النحل المتباينة، بل لماذا كانت تلك الآراء المتنازعة، والمذاهب الفلسفية المتضاربة، والمذاهب الاجتماعية التى يهدم بعضها بعضاً.

ثم إن المنطق يزن الاستدلال، ولا ينشئ الدليل؛ فهو يقيس مادة الدليل، ولكن لا يوجد هذه المادة، ومثله فى ذلك كل العلوم الآلية، فعلم العروض لا يزيد مادة الشعر، ولا يعطى

---

(١) الهلية نسبة إلى هل الاستفهامية والأينية نسبة إلى أين التى يكون بها الاستفهام عن المكان.

(٢) الأليسية أراد بها الإثبات، والليسية يراد بها النفى، الأولى نسبة إلى أليس، والثانية نسبة إلى ليس.

(٣) وأبو سعيد السيرافى هو الحسن بن عبد الله المرزبان، سكن بغداد، وتولى بها القضاء. وكان من أعلم الناس بنحو البصريين توفى سنة ٣٦٨ والمناظرة كانت سنة ٣٣٠.

(٤) راجع هذه المناظرة فى الإمتاع والمؤانسة ص١٠٤ الليلة الثالثة.

الشاعر مادة من المعانى والمبانى، وعلم النحو يزن الكلمات، ولا يعطى المتكلم عبارات، وعلوم النقد البيانى تزن مراتب الكلام البليغ وأسرار بلاغته، ولا تمد المتكلم بأساليب البلاغة والصور البيانية الرائعة، وهكذا كل العلوم التى تحد الميزان، وتزن الأفكار والأقوال.

وإلى هذا النحو اتجه أبو سعيد فى مناقشته مع متى بن يونس.

الاستغناء عن المنطق:

٢٦٢- وابن تيمية يهاجم المنطق من هذه الناحية أيضاً فيثبت أنه ليس له فائدة علمية ولا نظرية، فيقرر أننا لا نجد أحداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم، وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية، ولا غيرها، فالأطباء والمهندسون والحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق، وقد صنف فى الإسلام علوم النحو والعروض والفقه وأصوله وغير ذلك، وليس فى أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرف المنطق اليونانى[1].

ويقول رضى الله عنه: «وأما العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفاً فهى أجل وأعظم من أن يظن أن لأهلها التفاتاً إلى المنطق؛ إذ ليس فى القرون الثلاثة من هذه الأمة التى هى خير أمة أخرجت للناس من كان يلتفت إلى المنطق أو يعرج عليه، مع أنهم فى تحقيق العلوم وكمالها بالغاية التى لا يدرك أحد شأوها، كانوا أعمق الناس علماً وأقلهم تكلفاً، وأبرهم قلوباً، ولا يوجد لغيرهم كلام فيما تكلموا فيه إلا وجدت بين الكلامين الفرق أعظم مما بين القدم والفرق[2]. بل الذى وجدناه بالاستقراء أن الخالصين فى العلوم من أهل هذه الصناعة أكثر الناس شكا واضطراباً، وأقلهم علماً وتحقيقاً، وأبعدهم عن تحقيق علم موزون، وإن كان فيهم من قد يحقق شيئا من العلم، فذلك لصحة المادة والأدلة التى ينظر فيها، وصحة ذهنه وإدراكه؛ لا لأجل المنطق، بل إدخال المنطق فى العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيداً، واليسير منه عسيراً، لهذا تجد من أدخله فى الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق مع قلة العلم والتحقيق»[3].

---

(١) نقض المنطق ص١٦٨. (٢) أى موضع فرق الشعر من الرأس.

(٣) نقض المنطق ص١٦٩.

٢٦٣- وإن ابن تيمية لا يكتفي في هدم المنطق عبدنا أنه لا جدوى فيه؛ وأن الناس من غيره يصلون إلى الحقائق في استقامة تفكير وسلامة تعبير، وأن الذين يسلكون مذهبه لا يقصدون إلا تشقيق القول في غير جدواء، لا يكتفي ابن تيمية بالقول في ذلك، بل إنه يتجه إلى الصلب، ويأتي البنيان من قواعده، فيحاول أن يثبت أن الدعائم التي يقوم عليها بناء المنطق دعائم واهية، وأنها في ذاتها غير سليمة؛ فيقول «اعلم أنهم بنوا المنطق على الكلام في الحد ونوعه، قالوا لأن العلم إما تصور وإما تصديق، فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس، فيقول الكلام في أربعة مقامات، مقامين سالبين، ومقامين موجبين، فالأولان في قولهم أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد، والثاني أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس، والآخران أن الحد يفيد العلم بالتصورات، وأن البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات، فالمقامان السالبان ينفيان الطرق التي يسلكها غير المناطقة في التوصل إلى التصور والتصديق، والمقامان الموجبان يثبتان أن طريقي المناطقة هما وحدهما يؤديان إلى التصور والتصديق»[1].

وابن تيمية يقرر أن كل هذه الدعاوى كذب في النفي والإثبات فلا ما نفوه من طرق غيرهم كله باطل، ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي أعده[2].

٢٦٤- ينكر ابن تيمية كل ما ادعاه المناطقة في نفيهم وإنكارهم، فينكر الحصر الذي ادعوه من أنه لا طريق لتصور الحقائق والأشياء إلا بالحد؛ وأنه لا طريق للوصول إلى التصديق الحق إلا بالقياس المنطقي، ثم يمتد به الإنكار فيمنع أن يكون الحد المنطقي وقياس المناطقة موصلين إلى الحق بطريق جازم لاشك فيه.

ويسير في نقض دعاويهم في النفي، ودعاويهم في الإثبات، ويسترسل في الوجوه المثبتة في نظره لبطلان تلك الدعاوى وجهاً وجهاً.

ولا نريد أن نتعرض لهذه الوجوه وجهاً وجهاً، فإننا بذلك ننقل كتاب نقض المنطق، ويتقاضانا الأمر حينئذ أن نعلق عليه، لنتبين مقدار الحق من المبالغة، وليرجع من أراد الوفاء إلى كتاب نقض المنطق لابن تيمية وإلى كتاب صون المنطق والكلام، عن فن المنطق والكلام؛ فإنه سيجد البحث في ذلك وافيا.

(١) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، للسيوطي ٢٠٢ ومناهج البحث عند مفكري الإسلام للأستاذ سامي النشار.

(٢) صون المنطق ص٢٧٨.

رأينا فى كلامه:

٢٦٥- ومهما يكن من أمر الأوجه التى ساقها ابن تيمية والتعليق عليها، فإننا بلا شك نوافقه فى أمرين:

(أحدهما) أن الدراسة المنطقية وحدها لا تؤدى إلى يقين، فإن اليقين فى مادة الدليل لا فى شكله.

(ثانيهما) أن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فيهما كل الغناء ليعرف المسلم عقيدته كلها. وأن ذلك الورد الصافى ليس فيه ما يرنق صفاء العقول؛ وإن السلف الصالح رضوان الله تبارك وتعالى عنهم كان علمهم من القرآن، وهديهم من محمد ﷺ؛ وكانوا مع ذلك أقوى الناس إيماناً؛ وأشدهم يقينا، وأكثرهم اطمئناناً؛ ولقد سلك المسلمون من بعدهم سبيلهم، واتبعوهم بإحسان.

وليس فى القرآن بيان العقيدة بياناً إخبارياً من كل الوجوه، بل فيه الأدلة المنتجة يقيناً؛ ففيه الحث على النظر؛ وتوجيه العقول إلى الكون، ودلالته على الخلق العليم المريد، ولقد وجد السابقون فيه الأدلة التى انتهت إلى التصديق الصحيح، وكذلك كان الشأن فى كثير من علماء الأديان والحكماء الذين ارتضوا الإسلام ديناً، وما كانوا يرون فى القرآن نقصاً فى الاستدلال؛ أو أدلته فيها مدخل للاحتمال، فكانوا به مؤمنين.

وما أحسن ما قاله ابن تيمية فى هذا المقام: «إن معرفة الإنسان بكونه يعلم أو لا يعلم مرجعها إلى وجود نفسه عالمة، ولهذا لا نحتج على منكر العلم إلا بوجود نفوسنا عالمة، كما احتجوا على منكرى الأخبار المتواترة بأنا نجد نفوسنا عالمة بذلك، وجازمة به كعلمنا وجزمنا بما أحسسناه.. وإن من نظر فى دليل يفيد العلم وجد نفسه عالمة عند علمه بذلك الدليل، كما يجد نفسه سامعة رائية عند الاستماع للصوت والترائى للشمس أو الهلال أو غير ذلك. والعلم يحصل فى النفس، كما يحصل سائر الإدراكات والحركات بما يجعله الله من الأسباب»[1].

وقد آمن السلف، لأنهم رأوا فى القرآن البينات المثبتة، وأحسوا فى أنفسهم بالإيمان، ويؤمن الناس فى كل العصور، لأنهم يرون فى القرآن البينات المثبتة.

---

(١) نقض المنطق ص٢٨.

٢٦٦- وإذا كنا نوافق ابن تيمية فى أن القرآن فيه شرح العقيدة وأدلتها، وأن فى ذلك الغناء لمن يطلب اليقين، ويريد الحق سائغا غير مرنق بهوى أو انحراف؛ فإنا لا نوافقه الرأى عندما قرر فى كتابه نهاية العقول أن الاستدلال بالسمعيات فى المسائل الأصولية لا يمكن بحال؛ لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية؛ وعلى رفع المعارض العقلى، وأن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن؛ إذ يجوز أن يكون فى نفس الأمر دليل عقلى يناقض ما دل عليه القرآن ولسنا نوافق فخر الدين الرازى على ذلك القول لثلاثة أسباب:

أولها- أن القرآن لم يجئ بالخبر وحده فى أمور الاعتقاد، بل جاء بالدليل مقترنا بالخبر ردفاً له، فآياته البينات مشتملات على توجيه النظر إلى الكون وما فيه من إبداع وإحكام وإتقان، وما من آية دلت على التوحيد إلا وقد اقترن بها توجيهات إلى الحقائق الكونية، فما فى القرآن ليس خبراً مجرداً، بل هو دليل عقلى مستقيم للمتأمل المستبصر.

ثانيها- أنه يفرض أن ما نص عليه القرآن وما ساقه من دليل قد يكون فيه دليل عقلى يناقضه، وحيث كان الاحتمال فقد سقط الاستدلال، وهذا تفكير غريب؛ لأن القرآن إذا ساق دليلا وكان منتجا، فإننا لا نفرض مناقضا، حتى يقوم هذا المناقض، وإلا فإن كل دليل مهما يكن مستمداً من بدائه العقول والمقررات يصح أن يرفض لاحتمال أن يوجد ما ينقضه، فإن احتمال المناقض كما يجوز على أدلة يجوز على غيرها، إذا قيل إن الأدلة التى يسوقها الفلاسفة وأشباههم تكون مشتقة من بدائه العقول، فكل دليل فى ذاته يحمل فى نفسه منع ما يناقضه، إذ قيل ذلك، فإننا لا ندرى لماذا لا يفرض فى الأدلة التى يسوقها القرآن ذلك الفرض أيضاً إذ هى توجه الأنظار إلى حقائق الأكوان، وذلك فى ذاته ينفى احتمال المناقض، أو على الأقل المناقض الذى له دليل، وإن ذلك كاف فى الجزم واليقين.

ثالثها- أنه يؤمن كل الإيمان بالأدلة العقلية فى الإلهيات، ويرى أنها تنتج جزماً ويقيناً. مع أن ذلك موضع نظر بين العلماء والحكماء. فإنه من المقررات العقلية أن البراهين الرياضية وما يتصل بها تنتج جزما وقطعا لاريب فى ذلك، لأنها تبنى على البدهيات التى تقرر المساواة الأصلية، وأن مساوى المساوى يتساوى مع الأول؛ وأنها فى اتساقها الفكرى تنتهى إلى ذلك دائماً؛ وأنها مهما تتعقد على المدارك، فإنها تنتهى إلى مبدأ التساوى الفكرى.

وأما الأدلة المتصلة بالطبيعيات فإنها عند أولئك الفلاسفة تنتج ظناً؛ لأن أساسها الاستقراء، والاستقراء قد يكون ناقصاً.

والأدلة المتصلة بالإلهيات قد اختلف الباحثون فى شأنها؛ والمحققون على أنها ذاتها لا تنتج قطعاً تاماً، ولكن بترادفها وتكاثرها، قد يكون منها الجزم واليقين[1].

فإذا كان الرازى يترك القرآن وأدلته فى إثبات العقائد معتبراً ذلك دليلا سمعيا لا يعول عليه فيها، فقد ترك موضع الجزم واليقين إلى متاهات العقول، وضلال الأفهام، وذلك ما كان يتحاشاه شيخ الإسلام ابن تيمية.

٢٦٧- نحن إذن نخالف الرازى فى هذا المقام بالنسبة للمسلم، فإن المسلم لا يسوغ له أن يطلب عقيدته إلا من القرآن الكريم، ففيه علم العقيدة الصافى، والعقول تعمل على إدراكه وفهمه، وما يشتبه علينا نؤوله ونفسره إن كانت الأسباب للتأويل والتفسير قائمة، وتكون الدواعى إلى التأويل مما جاء به التنزيل، وليس لهوى العقول.

ولكن هل تقف العقول لا تطلب علماً وراء علم القرآن، وهل يمكن أن يقنع غير المسلم بأحكام القرآن من غير أدلة وراء أدلته، ولنبين الجواب عن السؤال الثانى فإن فيه تمهيداً للأول، إن غير المسلمين طائفتان: أحداهما طالبة للحق لا تبغى غيره، وفى القرآن هداية لهذه الطائفة فإنها ليس بينها وبين أن تدرك الحق إلا أن تعلمه بالطريق المستقيم، وفى القرآن الكريم قصد السبيل، والهداية إلى الطريق القويم بآيات بينات مثبتة لطلب الحق؛ هادية؛ وإن السلف الصالح من أصحاب النبى ﷺ آمنوا لما علموا أنه الحق من القرآن نفسه، فلم يكن ثمة احتجاج فلسفى، ولا قياس برهانى، بل كان هناك حق سائغ قامت البينات على أنه حق سائغ، ومن كفر من المشركين فلم يكن ذلك لنقص فى الدليل. بل كان لضلال القلب وفساد النفس بالهوى، ومنهم من كان يرى الحق واضحاً، ولكن تمنعه الكبرياء الظالمة من الإيمان «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً فانظر كيف كان عاقبة المفسدين»[2]. الطائفة الثانية من غير المسلمين طائفة كفرت على علم وعاندت وموهت وضلت وأضلت، لا يهتدون بالحق المجرد، ولا بالآيات البينات، وهؤلاء ممن يرجون بالإسلام خبالا، ولا يريدون إلا فساداً، لا يكفيهم أن يتلى عليهم القرآن بأدلته، ولا أن يوجهوا إلى الكون، وما فيه من آيات مبصرات توضح للعقول طريق الحق، إنما لابد أن يقام لهم الدليل، وأن تساق لهم البراهين،

---

(١) راجع فى هذا كتاب "التوحيد" للمرحوم الأستاذ الكبير الشيخ والى رضى الله عنه.

(٢) النمل: ١٤

وأنه لأجل إلزامهم وإفحامهم لا مانع من أن يسلك مثل طريقهم، وأن يخوض الباحث معهم في نظرياتهم ليلزمهم بالقرآن إن وجد في ذلك ما يلزمهم.

وعلى ذلك نقرر أنه يسوغ تعلم تلك العلوم ذوداً عن الإسلام وحماية له ومجادلة بالتى هى أحسن، فعساهم يهتدون وعساهم يعتنقون الحق، ومن استمر منهم على المماراة والمهاترة، كان فى دراسة أساليبهم ما يفحمه ويلجمه، فإن لم تؤد المجادلة بحججهم إلى الاقتناع أدت بلا ريب إلى الإلزام والإفحام.

٢٦٨- وإن تلك الطائفة من المخالفين لا تترك الإسلام فى هدوء، بل إنها تثير حوله الريب، فلابد من مجادلتهم، ومن أجل ذلك تصدى لهم المعتزلة من قديم الزمان، فإنه لما فتحت الفتوح الإسلامية، ودخل الناس فى دين الله أفواجاً وجد من المتعصبين من اليهود والنصارى والمجوس من حاولوا أن يفسدوا الإسلام على أهله، فكانوا يدسون بين أهله أفكارا بعيدة عنه، ليتخذوها حجة للطعن فيه، وكانوا يثيرون الغبار حوله من وقت لآخر، وقد تصدى للرد طوائف من المسلمين وأخصهم أهل الاعتزال كما ذكرنا؛ فقد مهروا فى ذلك النوع من الاستدلال، وعلى رأسهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهم، ثم جاء من بعدهم أبو الهذيل العلاف، والنظام؛ ثم الجاحظ.

وقد وجدت فى ربوع الديار الإسلامية طائفة من السوفسطائية كانت تنهج منهاج سوفسطائية اليونان، مثل صالح بن عبد القدوس وغيره، فقد كان من هؤلاء أصل الشك فى الحقائق، اللاأدرية، والعندية، وأولئك ينشرون أفكارهم بين المسلمين، ليحلوا وحدة العقيدة الإسلامية، ويجدوا السبيل بذلك لهدم الإسلام.

لذلك كان لابد من التسلح لهؤلاء، وإذ كان فلاسفة اليونان قد حاربوا السوفسطائية اليونانية بالجدل والمناقشة، ثم بالقيود المنطقية فى الاستدلال؛ كما فعل سقراط فى محاوراته، وكما فعل أرسطو فى منطقه، فقد حق على المسلمين أن يحاربوها بنفس السلاح الذى حارب به حكماء اليونان، فقد جرب فأجدى.

لذلك عنى المعتزلة ومن إليهم بالمجادلة معهم، ثم ترجم منطق أرسطو، فأجدى فى ذلك وأثمر.

وإن تلك هى جدوى المنطق، فإن جدوى المنطق أنه ميزان الحق بين المتجادلين، وهو الذى يبين زيف الاستدلال؛ فهو بحدوده وأشكال القياس المنطقى، وضروب التمثيل يوضح الزيف فى القول، ويكفى أن يوضع الكلام الزائف فى شكل قياس منطقى، وتتعرف الحدود فى كل أجزائه؛ ويعرف العموم والخصوص فى مقدماته، ليتبين الخبيث من الطيب.

ولقد شاع المنطق فى الماضى عندما شاع الجدل، والتمويه وإثارة الأوهام نحو أمور ليست من الحق فى شئ، ولا زال يؤدى إلى غايته فى هذا المقام، كما أدى إلى غايته عندما شاع الجدل فى المسائل الاعتقادية والمسائل الفقهية بين أهل المذاهب المختلفة.

ولكن المنطق لا يمكن أن يكون وحده طريقاً للإنتاج، فإن ذرائع الإنتاج العقلى لا تتقيد بالمنطق؛ وقد يكون ميزاناً ضابطاً، ومع ذلك ليس هو وحده طريق الضبط العامى؛ فإن سلامة الفطرة واستقامة العقل قد تغنى عنه كل الغناء فى التأليف بين المسائل، والتوفيق بين متنافرها؛ وحسبك أن تعلم أن العلماء الأولين أنتجوا فى أبواب العلم وهم لايعرفونه، وحسبك أن تقرأ رسالة للشافعى لترى فيها حسن التنسيق، والتبويب والترتيب، والسلامة العقلية، مع أنه لم يكن بالمنطق على علم، إذ لم يكن قد ترجم أو على الأقل لم يكن قد ذاع وشاع وتداولته الأقلام.

٢٦٩- انتهينا من هذه الدراسة إلى أن ابن تيمية قد شدد النكير على الفلاسفة، وشدد النكير على العلماء الذين قبلوا طريقتهم فى بحث العقائد الإسلامية ودراستها، واشتد فى النكير على حجة الإسلام الغزالى، لما جعل علم البرهان ميزاناً لكل العلوم، ولقد رأى أنه لا سبيل لمعرفة العقيدة والأحكام، وكل ما يتصل بها إجمالا وتفصيلا، إلا من القرآن والسنة المبينة له، وسار فى مسارهما، فما يقرره القرآن وما تشرحه السنة يقبله كما ورد، ولا يجعل للعقل سلطاناً فى تأويله أو تفسيره أو تخريجه إلا بالقدر الذى تؤديه العبارات، وتضافرت به الأخبار عن النبى ﷺ، حتى إذا علم ذلك قربه هو من مألوف العقول، وأثبت أنه لا يناقض العقل فى شئ، فهو لا يقبله حاكما، ولا شاهداً، ولكن يقبله مقرراً مؤيداً، فيقرب المنقول من العقول، من غير أن يجعل للثانى سلطاناً فى الرفض والقبول.

ولنبتدئ بدراسة آرائه السلفية فى العقائد بدراسة الوحدانية، وسنتكلم عن الوحدانية والصفات، ثم الوحدانية فى الخلق والإنشاء، ثم الوحدانية فى العبادة.

العقائد

الوحدانية والصفات

معنى الوحدانية:

٢٧٠- الوحدانية شعار الإسلام وخاصته؛ ولا يعد مسلماً من لا يكون موحداً؛ والوحدانية فى الإسلام تتجه إلى ثلاثة معان كل واحد جزء من حقيقتها، وهى مجموعها، وهى أركانها، فلا تتوافر الوحدانية إن لم تتوافر:

أولها- وحدة الخالق فهو الخالق المبدع وحده.

ثانيها- وحدانية المعبود، فلا يعبد إلا رب العالمين، ولا يشرك العابد بربه أحداً، فليس لبشر ولا حجر، ولا لكائن فى الوجود أن يعبد مع رب العالمين، وذلك المعنى هو الفاصل بين الإسلام والشرك، فالشرك أن يعبد مع الله الواحد الأحد غيره، ومن سوغ لنفسه تقديساً لمخلوق يصل لمرتبة العبادة فقد أشرك، ولم يختلف فى هذا المعنى أحد من المسلمين، ولا يسوغ الاختلاف فيه، لأن التوحيد فى العبادة حقيقة الإسلام، ولا يعد معتنقاً للإسلام مَنْ لا يذعن لحقيقته، ولا يخضع لخاصته.

ولكن قد أفرط بعض الناس فى تكريم أشياء أو أشخاص، أفيعد ذلك من الشرك المنهى عنه، أم يعد ذلك من المحرم، لأنه ذريعة إلى عبادة غير الله، وتقديس لغير ما قدسه الشرع الشريف؛ هذا موضع الخلاف بين ابن تيمية وغيره من العلماء بالنسبة لتقديس الصالحين وزيارة قبورهم، والتوسل إلى الله بهم، فنجد ابن تيمية يشدد النكير فى ذلك، ويعتبره مؤدياً إلى ما ينافى التوحيد، إن لم يكن منافياً، ذلك إلى أنه لم يعرف فى شرع الله، فهو إن لم يكن شركا أو يؤدى إليه، هو ابتداع فى الدين، وفرية على دين رب العالمين، وتزيد على الشرع الحكيم، لنؤجل الكلام فى الأول والثانى إلى ما بعد الكلام فى الثالث.

ثالثها- الوحدانية فى الذات فالله سبحانه وتعالى ليس كمثله شئ، وله المثل الأعلى فى السموات والأرض، وهو العزيز الحكيم، ولم يكن له كفواً أحد، وذاته الكريمة وحدة ليست مركبة من أجزاء كسائر الناس.

موضع الاتفاق وهو اللب:

٢٧١- والوحدانية فى الذات يقر بها المسلمون أجمعون، ويتفقون على أصل المعنى فيها من غير نكير من أحد على أحد، ولا اختلاف عند أهل القبلة؛ وهى فى مرتبة البدهيات المعلومة من الدين بالضرورة التى لا يمترى فيها عالم من العلماء، ولا فرقة من الفرق، ولا مذهب من المذاهب الإسلامية، سواء أكان متصلا بالفلسفة أم كان مجانبا لها.

اختلاف الفرق فى معنى توحيد الذات:

٢٧٢- ولكن مع اتفاق فرق المسلمين وكل جماعاتهم اختلفوا فى وصف ذاته العلية بالصفات الكمالية التى يظهر بها خلقه، مع ما جاء فى القرآن الكريم من وصفه سبحانه وتعالى بهذه الصفات، وقد قال فى ذلك ابن تيمية:

«لفظ التوحيد والتنزيه والتشبيه والتجسيم ألفاظ قد دخلها الاشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم، فكل طائفة تعنى بهذه الأسماء مالا يعنيه غيرهم، فالمعتزلة وغيرهم يريدون بالتوحيد والتنزيه نفى جميع الصفات، وبالتجسيم أو التشبيه إثبات شئ منها، حتى أن من قال أن الله يرى، أو أن له علما فهو عندهم مجسم، وكثير من الطوائف المتكلمة بصفاته يريدون بالتوحيد والتنزيه نفى الصفات الخبرية[1] أو بعضها، وبالتجسيم والتشبيه إثباتها أو بعضها، والفلاسفة تعنى بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة وزيادة، حتى أنهم يقولون ليس له إلا صفة سلبية أو إضافية أو مركبة منهما[2]، والاتحادية تعنى بالتوحيد أنه هو الوجود المطلق»[3].

وهكذا نرى أن ابن تيمية يحكى أقوال الجميع فى التوحيد، وأصل معناه متفق عند الكل، وهو أنه ليس كمثله شئ، وأنه خالق كل شئ، ولكنه يقول أن اللفظ مشترك، وإذا كان الاشتراك فى اللفظ ثابتاً، فمن حيث التشدد فى التنزيه، لا من حيث أصل المعنى؛ فالفلاسفة والمعتزلة يتشددون فى التنزيه حتى أنهم لينفون عن ذاته الكريمة أنها متصفة بأى

---

(١) أى التى جاء بها الخبر من قرآن أو أثر.

(٢) السلبية كالقدم، والإضافية كرب العالمين، أو خالق الكون، والمركبة كمخالفته للحوادث.

(٣) نقض المنطق، ص٢٥٦.

صفة تقرر معنى متميزاً يستقل العقل بإدراكه، ويعتبرون ما وصف الله به نفسه أسماء له، ويعدون من التشبيه بالحوادث المجسمة إثبات هذه الصفات والأشاعرة يثبتون بعض الصفات وينفون بعضها، والصوفية الاتحادية يرون الوحدانية هى أن الله هو الموجود المطلق ووجوده وحده هو الوجود المطلق غير المقيد، وكما قال ابن عربى فى الفصوص: «إن الوجود منه أزلى، وهو وجود الله نفسه، أى من غير إضافة شئ من صور العالم، وغير أزلى، وهو وجوده فى صور العالم المختلفة» أى أن الله سبحانه هو الموجود المطلق فى ذاته، والعالم كله صور لوجوده سبحانه[1].

لا تكفير بهذا الاختلاف:

٢٧٣- هذا كلام ابن تيمية فى معنى التوحيد عند الفرق الإسلامية المختلفة، وهو يقرر أن هذه المصطلحات ليست هى وحدانية السلف، وليس واحد منها أقره السلف رضوان الله تبارك وتعالى عليهم، وإن كان كل فريق من المصطلحين يزعم أن رأيه هو الدين.

وقبل أن نقرر ما يراه ابن تيمية للدين نذكر أن أحدا لم يكفر المعتزلة أو الأشاعرة، لرأيهم فى التوحيد ذلك الرأى، ولا ابن تيمية، بل حكم عليهم بالزيغ والضلال، لأنهم لم ينكروا شيئاً جاء فى القرآن، ولكنهم أولوا وفسروا وخرجوا، ولقد وضح ابن تيمية نظرهم ونظر غيرهم فى الرسالة التدمرية فقال فى وصف كل نفاة الصفات، وأما من زاغ وحاد عن سبيل السلف من الكفار والمشركين، والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل فى هؤلاء من الصابئة، والمتفلسفة والجهمية، والقرامطة الباطنية، ونحوهم، فإنهم على ضد ذلك يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود فى الأذهان يمتنع تحققه فى الأعيان؛ فقولهم يستلزم غاية التعطيل، وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء، والصفات تعطيلا يستلزم نفى الذات، فغلاتهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون لا موجود ولا معدوم، ولا حى ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالمحدثات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع فى بدائه العقول، وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب، وما جاء به الرسول، فوقعوا فى شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين

---

(١) الفص الموسوى ص٢٥٦.

كجمع النقيضين كلاهما من الممتنعات، وقد علم بالاضطرار أن الوجود لابد له من موجود واجب بذاته غنى عما سواه، قديم أزلى لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم، فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلا عن الوجوب أوالقدم، وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا فى الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هى الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم مكابرة للقضايا البدهيات، فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدا للعلوم الضرورية، وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم، فأثبتوا لله الأسماء، دون ما تتضمنه من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات»[1].

أهل الزيغ:

٢٧٤- وهكذا نرى ابن تيمية يحكم بالزيغ على طوائف خمس، كما هو مقتضى ما نقلناه أولا وآخراً، فالطائفة الأولى الباطنية، ويعد القرامطة منهم، وهم يقولون أن الله موجود يدرك فى الأذهان، ولا يمكن أن يحقق فى العيان، ولا يثبتون شيئاً من الصفات، ويرد قولهم بأنه يؤدى إلى التعطيل، ونفى الذات.

والطائفة الثانية الفلاسفة وهم يثبتون الوجود والصفات السلبية وهى القدم والمخالفة للحوادث، وأنه رب العالمين، وخالق الأكوان.

والثالثة الاتحادية أنصار ابن عربى، وهؤلاء يعتبرون الذات العلية الوجود المطلق، ويظهر فى وجود الأشياء المقيدة.

والرابعة المعتزلة، وهؤلاء يقاربون الفلاسفة فى أنهم لا يثبتون إلا الصفات السلبية، وينكرون صفات المعانى وكل ما جاء فى القرآن، ويخرجون ما جاء فى القرآن على أنه أسماء للذات العلية؛ أى على أنها أسماء متميزة تدل على الذات فى أثرها فى المخلوقات.

والطائفة الخامسة، الأشاعرة وهؤلاء أثبتوا الصفات السلبية وأثبتوا صفات الإثبات

---

(١) الرسالة التدمرية ص١٠.

كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من صفات المعانى، ولكنهم لم يزيدوا ولم يصفوا الله سبحانه بكل ما جاء فى القرآن من الاستواء على العرش؛ والتجلى؛ وغير ذلك مما تدل عليه ظاهر عبارات القرآن الكريم.

٢٧٥- ويخلص من هذا أن ابن تيمية يخالف تلك الطوائف المختلفة، فيخالف الفلاسفة والباطنية مخالفه مطلقة، ولا يلتقى معهم فى شئ؛ كما يخالف الاتحادية مخالفة مطلقة.

أما خلافه مع المعتزلة والأشاعرة فهى مخالفة جزئية، لأنهم يسلمون بكل ما يقول، بيد أنهم يؤولون، وهو لا يؤول، بل يأخذ بالظاهر؛ فيخالف الأشاعرة والمعتزلة فى إثبات الاستواء ونحوه بالقدر الذى يراه هو؛ ويخالف المعتزلة فى إثبات الصفات.

والحقيقة أن المعتزلة معنى التوحيد عندهم هو التنزيه المطلق؛ ولذلك يحسن الإشارة إليه بنقل ما جاء فى مقالات الإسلاميين عنه فقد جاء فيه:

«إن الله واحد أحد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم، ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذى حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا رسوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا بذى أبعاض ولا أجزاء، ولا جوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولا الحلول فى الأماكن، ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجرى عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير شبيه له، ولم يزل أولا سابقا متقدما للحادثات؛ موجودا قبل المخلوقات، ولم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شئ لا كالأشياء، عالم قادر حى، لا كالعلماء القادرين الأحياء، وإنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له فى ملكه، ولا وزير له فى سلطانه، ولا معين على

إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر، ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء». اهـ[1].

هذا نظر المعتزلة إلى التوحيد وهو التنزيه المطلق، وقد بنوا عليه نفى جواز الرؤية؛ لأن ذلك يستلزم الجهة والمكان، وذلك ما يتنافى مع معنى التنزيه السابق.

ونفوا الصفات الإثباتية، لأنه يلزم تعدد القدماء؛ فالصفات عندهم ليست شيئاً غير الذات، وما ذكر فى القرآن هو أسماء الله الحسنى وليست صفات غير ذاته الكريمة.

مذهب السلف فى الوحدانية عنده:

٢٧٦- والآن قد بينا خلافه مع المعتزلة والأشاعرة، ولنتكلم عن رأيه هو وقد وضحه فى عدة موضوعات وفى كثير من الوسائل، ولنؤجل رأيه فى الاتحادية وغيرهم إلى الكلام فى الصوفية.

يرى ابن تيمية أن ما كان عليه السلف بالنسبة للصفات وما جاء فى القرآن من أسماء الله الحسنى هو الحق الذى لا مرية فيه، وأن غيره زيغ وضلال؛ وإن لم يكن كفراً وإشراكا.

ويبين مذهب السلف فى نظره، وهو أنه يصف الله سبحانه بكل ما وصف به نفسه فى كتابه الكريم، فإنه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله فى محكم آياته كقوله تعالى: «الله لا إله إلا هو الحى القيوم»[2] وقوله تعالى: «قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفواً أحد»[3] وقوله سبحانه: «وهو العليم الحكيم، وهو السميع البصير. وهو العليم القدير، وهو العزيز الحكيم، وهو الغفور الرحيم. وهو الغفور الودود، ذو العرش المجيد، فعال لما يريد. هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شئ عليم. هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام، ثم استوى على العرش، يعلم ما يلج فى الأرض، وما يخرج منها، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها، وهو معكم أينما كنتم، والله بما تعملون بصير» وقوله تعالى: «ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله، وكرهوا رضوانه، فأحبط أعمالهم»[4]، وقوله سبحانه:

---

(١) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى.
(٢) البقرة: ٢٥٥
(٣) سورة الإخلاص
(٤) محمد: ٢٨

«فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين»[1] وقوله سبحانه: «رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه»[2] وقوله تعالى: «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها، وغضب الله عليه ولعنه»[3] وقوله: «إن الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم؛ إذ تدعون إلى الإيمان فتكفرون»[4] وقوله سبحانه: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة»[5] وقوله تعالى: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها، قالتا أتينا طائعين»[6] وقوله: «وكلّم الله موسى تكليما»[7] وقوله سبحانه: «وناديناه من جانب الطور الأيمن، وقرّبناه نجياً»[8] وقوله: «ويوم يناديهم فيقول، أين شركائى الذين كنتم تزعمون»[9] وقوله: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»[10] وقوله سبحانه: «هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدّوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحان الله عما يشركون * هو الله الخالق البارئ المصوِّر له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم»[11] إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبى ﷺ فى أسماء الرب تعالى وصفاته، فإن ذلك كله يبين ذاته وصفاته على وجه التفصيل، وإثباته مع نفى التمثيل هو ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل، فهذه طريقة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين[12].

٢٧٧– وهكذا يرى ابن تيمية أن مذهب السلف إثبات كل ما جاء فى القرآن والحديث النبوى مسنداً إلى رب العالمين أو وصفاً لذاته العلية، ويجب الإيمان بأنه يوصف به سبحانه اتباعا للهدى النبوى والنص القرآنى، وليس فى ذلك ما يتنافى مع التنزيه، أو يخالف التوحيد؛ أو يثبت مشابهة بينه سبحانه وبين الحوادث، فإن اتخاذ الاسم لا يستلزم التشابه فى الوصف، فإذا وصف الله نفسه بالتكبر، فليس معنى ذلك أن التكبر منه سبحانه كالتكبر من الناس المخلوقين، وإذا وصف نفسه بالغضب فغضبه ليس كغضبهم، وإذا وصف نفسه بالمحبة، فليست محبته سبحانه من جنس محبتهم، بل كان ذلك بما يليق بالذات العلية، ومما يتفق مع التنزيه، وعدم مشابهة الحوادث، وكونه تعالى ليس كمثله شئ، وأنه سبحانه وتعالى له المثل الأعلى، وأنه إذا كانت ذاته الكريمة ليست كذوات غيره، فإن صفاتها ليست كصفات غيرها، وإن اتحد الاسم، ويقول فى ذلك رضى الله عنه:

---

(١) المائدة: ٥٤ — (٢) النساء: ٩٣ — (٣) غافر: ١٠
(٤) البقرة: ٢١٠ — (٥) فصلت: ١١ — (٦) النساء: ١٦٤
(٧) مريم: ٥٢ — (٨) القصص: ٧٤ — (٩) القصص: ٦٢
(١٠) يس: ٨٢ — (١١) الحشر: ٢٣ – ٢٤ — (١٢) التدمرية ص٧، ٨، ٩.

«إذا كان من المعلوم بالضرورة أن فى الوجود ما هو قديم واجب بنفسه وما هو محدث يمكن أن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه، واتفاقهما فى اسم عام لا يقتضى تماثلهما فى مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصص والتقيد، فلا يقول عاقل إذا قيل له أن العرش شئ موجود، وأن البعوض شئ موجود، أن هذا مثل هذا لاتفاقهما فى مسمى الشئ والوجود[1]»

إذا كان وجود كل شئ متميزا بالإضافة إليه، فوجود الجماد، غير وجود الإنسان، ووجود الحيوان غير وجود الإنسان، وكذلك وجود الواجب الوجود غير وجود ممكن الوجود، وأن الاشتراك هو فى المعنى الذهنى المطلق لا فى الواقع المقيد، وكذلك صفات الله سبحانه وتعالى إذا اشتركت فى الاسم مع صفات المخلوقين، فإضافتها إليه سبحانه وتعالى وهو المنزه عن المشابهة للحوادث، تخصص معانيها بما يليق بذاته الكريمة، وما يتفق من الذات العلية وكمالها المطلق، فإذا وصف الله ذاته الكريمة بالعلم، فليس علمه كعلم الناس، إنما هو علم يليق به، ولذا يقول ابن تيمية فى هذا المقام:

وقد سمى الله نفسه حياً، فقال سبحانه: «الله لا إله إلا هو الحى القيوم» وسمى بعض خلقه حيا فقال: «يخرج الحى من الميت، ويخرج الميت من الحى»[2] وليس هذا الحى مثل هذا الحى؛ لأن قوله الحى اسم الله مختص به، وقوله «يخرج الحى من الميت» اسم للحى المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق وجود فى الخارج، والعقل يفهم من المطلق قدراً مشتركا بين المسلمين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق»[3].

ويطبق ذلك فى كل الصفات المذكورة فى القرآن؛ ويسمى بها العباد أحياناً، فيبين أنها بإضافتها إلى الله تكون بمعنى يخالف ما يضاف إلى العباد، فإذا وصف الله ذاته بأنه عليم حليم، ووصف بعض عباده بهذين الوصفين، فالعلم غير العلم، والحلم غير الحلم، وإذا وصف ذاته بالسمع والبصر والكلام والرأفة والرحمة والملك، والعزة، وأنه جبار وذو القوة والمتين؛ ثم وصف عباده بأسماء هذه الصفات، فهى لله سبحانه غيرها للعبيد، والحقيقتان

(١) التدمرية ص١٢. (٢) يونس: ٣١ (٣) التدمرية ص١٢.

متغايرتان ، وحيث تغايرت الحقيقة فلا تشبيه بالحوادث بل ما زالت المخالفة للحوادث والتنزيه.

٢٧٨- وينتهي ابن تيمية بأن وصف الله سبحانه بكل ما وصف به نفسه في كتابه وما وصفه به رسوله الأمين محمد ﷺ، وكل ما أضيف إليه من أفعال وأحوال يقررها ابن تيمية؛ ويرى أنها وإن تشابهت في الاسم مع ما هو معروف عند البشر، فما يضاف إليه سبحانه هو غير ما عند الناس؛ بل هو ما يليق بالتنزيه الكامل لرب العالمين، ويقول في ذلك «إذا قال المعتزلي ليس له إرادة ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يبين للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم ولا تكون كصفات المحدثات، فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك»

وينتهي بلا ريب إلى أن يثبت لله سبحانه وتعالى الاستواء واليد وغير ذلك، ولكن يقول أن هذا كله بما يليق بذاته تعالى لا نعرف حقيقته، وعلينا الإيمان به. ويقول في الرد على قول النافين لهذا وإن أثبتوا كل الصفات الأخرى:

«فإن قال من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض كالحياة والعلم والقدرة، ولم يثبت ما فيها أبعاض كاليد والقدم، لأن هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي، كما استلزمت هذه عندنا التركيب الحسي، فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضاً، أو تسميتها أعراضاً لا يمنع ثبوتها، قيل له وإثبات هذا أيضاً على وجه لا يكون تركيباً وأبعاضاً لا يمنع ثبوتها ...»[1] وهكذا يسير في جدل من هذا النحو أساسه من جانبه الإثبات من غير كيف ولا حال يشبه الحوادث.

٢٧٩- والحق أنه في هذا الباب يعتمد على أصلين:

(أحدهما) إثبات كل ما جاء في القرآن والسنة لا يؤوله ولا يخرجه عن ظاهره، ولا يفكر فيه على أنه مستحيل عقلي في ظاهره، ويخضعه لحكم العقل، حتى يكون موائما له متلاقيا معه، بل إنه لا عمل في هذا إلا التفويض.

(ثانيهما) تقرير أن ظاهر القرآن والسنة لا يقتضي التشبيه أو التجسيم، لأن ما يثبت

---

(١) الإكليل ص٢٦ في مجموع الرسائل الكبرى جـ١.

لله بنصهما ليس من جنس ما يثبت للحوادث، بل إنها تثبت صفات وأحوالا تليق بذاته الكريمة، وبما يجب له سبحانه من تنزيه ووحدانية؛ فالتشابه فى الاسم لا يقتضى التشابه فى الحقيقة، والنفى ليس هو التشابه فى الأسماء إنما المنفى هو التشابه فى الحقائق؛ وأن الله سبحانه وتعالى مخالف للحوادث فى ذلك تمام المخالفة.

وأنه ينتهى من ذلك إلى الإيمان بكل ما جاء فى السنة، والآثار، ويقول فى ذلك:

«والصواب ما عليه أئمة الهدى، وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، لا يتجاوز القرآن والحديث، ويتبع فى ذلك سبيل السلف الماضين، وأهل العلم والإيمان، والمعانى المفهومة من الكتاب والسنة، لا ترد بالشبهات، فيكون من باب تحريف الكلم عن مواضعه ولا يعرض عنها، فيكون من باب الذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صماً وعمياناً، ولا يترك تدبر القرآن، فيكون من باب الذين «لا يعلمون الكتاب إلا أمانى»[1].

٢٨٠- وابن تيمية إذ يثبت كل ما جاء فى القرآن والحديث من غير كيف ولا تشبيه يخالف الذين نفوا هذه الصفات الإخبارية، كما يخالف المجسمة والمشبهة؛ فإن أولئك أثبتوا التجسيم والتشبيه، أو على الأقل لم ينفوه؛ فأولئك الحشوية أو المشبهة أوالمجسمة، قالوا: إن لله علما كالعلوم وقدراً كالقدر، وسمعا كالأسماع، وبصراً كالإبصار، وإن الله يرى مكيفا محدوداً يوم القيامة، وأنه سبحانه يجلس على العرش، والعرش مكان له، ويد الله المذكورة فى القرآن يد جارحة، ووجهه وجه صورة، وأنه سبحانه وتعالى ينزل نزول حركة وانتقال من مكان إلى مكان، واستواؤه سبحانه على العرش جلوس عليه وحلول فيه، ولقد بالغوا فقالوا فى القرآن: الحروف المقطعة والأجسام التى يكتب عليها والألوان التى يكتب بها، وما بين الدفتين كله قديم أزلى[2].

إن ابن تيمية لهذا يعد نفسه وسطاً بين الذين نفوا الصفات أو بعضها وبين أولئك المجسمة، وهو بهذا يعد مذهبه منزها، لا مجسما ولا مشبها، ولذلك قال:

«ومذهب السلف- فى اعتقاده (وهو مذهبه)- بين التعطيل والتمثيل، فلا يمثلون

---

(١) الإكليل ص٢٨.

(٢) تبيين كذب المفترى فيما نسب لأبى الحسن الأشعرى ص١٤٨، ١٤٩ لابن عساكر الدمشقى المتوفى سنة٥٧١.

صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذوات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله، فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العليا، يحرفون الكلم عن مواضعه، ويلحدون في أسماء الله وآياته، وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل جامع بين التعطيل والتمثيل»[1].

٢٨١- ولكنا ونحن نقرر أن ابن تيمية ينفي التشبيه والتجسيم عن مذهبه الذي هو مذهب السلف في اعتقاده نراه يثبت الفوقية وأن الله فوق؛ ويستدل على ذلك بظاهر النصوص؛ ويقول في ذلك:

«كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنة رسوله من أولها إلى آخرها، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة مملوء بما هو، إما نص، وإما ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى فوق كل شئ، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء، مثل قوله تعالى: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه»[2] «إني متوفيك ورافعك إليّ»[3] «أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور * أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً»[4] «بل رفعه الله إليه»[5] وقال سبحانه: «ثم استوى على العرش»[6] في ستة مواضع. وقال جل شأنه: «الرحمن على العرش استوى»[7].

«وفي الأحاديث الصحاح والحسان مالا يحصى مثل قصة معراج الرسول ﷺ إلى ربه، ونزول الملائكة من عند الله وصعودها إليه؛ وفي حديث الخوارج: «ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء، يأتي إليّ خبر السماء صباحاً ومساء».

إلى أن يقول: «ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من سلف الأمة، ولا من الصحابة والتابعين، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف حرف واحد يخالف ذلك لا نصاً ولا ظاهراً، ولم يقل أحد منهم أن الله ليس في السماء، ولا أنه ليس على العرش، ولا أنه في كل مكان، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء، ولا أنه داخل العالم، ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل، ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها»[8].

(١) العقيدة الحموية الكبرى ص ٢٤٩ مجموع الرسائل. (٢) فاطر: ١٠
(٣) آل عمران: ٥٥ (٤) الملك: ١٦ - ١٧ (٥) النساء: ١٥٨
(٦) الفرقان: ٥٩ (٧) طه: ٥ (٨) الحموية الكبرى ص٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١.

نقدنا لابن تيمية:

٢٨٢- هذا كلام ابن تيمية بنصه، ولا تتسع عقولنا لإدراك الجمع بين الإشارة الحسية بالأصابع والإقرار بأنه فى السماء، وأنه يستوى على العرش؛ وبين التنزيه المطلق عن الجسمية والمشابهة للحوادث.

وأن التأويل بلا شك فى هذا يقرب العقيدة إلى المدارك البشرية، ولا يصح أن يكلف الناس ما لا يطيقون، وإذا كان ابن تيمية قد اتسع عقله للجمع بين الإشارة الحسية وعدم الحلول فى مكان، أو التنزيه المطلق، فعقول الناس لا تصل إلى سعة أفقه إن كان كلامه مستقيما.

ومن الغريب أن ابن تيمية يغضب تلك الغضبات الشديدة ضد الذين يؤولون تلك النصوص، أو على حد تعبيره يفسرونها تفسيراً مجازياً باعتبار معنى (فى السماء) هو العلو المعنوى، والتقدير للرزق الذى لا يصل إليه أحد من الخلق، الذى عبر عنه بقوله تعالى: «وفى السماء رزقكم وما توعدون»[1].

وفى الوقت الذى يغضب فيه الغضب الشديد، ويستنكر ذلك الاستنكار الشديد نراه يعتبر كل الأسماء الواردة فى نعيم الجنة مجازية، فيقول فى ذلك: «قال ابن عباس ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء» فإن الله قد أخبر أن فى الجنة خمراً ولبناً وماء وحريراً وذهباً وفضة، وغير ذلك ونحن نعلم قطعاً أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه، بل بينهما تباين عظيم مع التشابه، كما فى قوله تعالى «وأُتُوا به متشابهاً» على أحد القولين أن يشبه ما فى الدنيا وليس مثله، فأشبه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق، كما أشبهت الحقائق الحقائق من بعض الوجوه، فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما، ولكن لتلك الحقائق خاصة لا ندركها فى الدنيا، ولا سبيل إلى إدراكنا لها، لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه[3]».

فإن كان يجرى المجاز ويقبله فى هذا المقام؛ أفلا يكون من السائغ إجراء المجازحتى تبعد عن كل نطاق الجسمية، ومسارب الشك إلى النفس؛ قد يقول أنه فى هذا كان متبعاً لما

---

(١) الذاريات: ٢٢ (٢) البقرة: ٢٥

(٣) الإكليل فى المتشابه والتأويل ص١٢.

يجئ فى النصوص، وليس محكما للعقل المجرد فى الشرع المحكم، فإنه قد ورد عن النبى حكاية عن ربه أنه قال: «أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت» وابن عباس قد نقل عنه أنه قال «ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء» فكان النص موجبا لأعمال المجاز؛ ولم يرد فى مسألة الصفات عن الصحابة والتابعين نص لصرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، ولو قلنا أن العقل هو الذى يقيد، لكان ذلك سيطرة للعقل على نصوص الشرع، وهذا منطق ابن تيمية.

ولكنا نرى أن الصحابة إذا كانوا قد سكتوا فى هذا الأمر فلم ينقل عنهم نفى للتأويل؛ وإذا كانت العبارات المروية تدل على التفويض، فليس فى العبارات المروية إقرار للجهة.

وفوق ذلك أن ما ساقه ابن تيمية من النصوص المجاز فيها واضح حتى كأنه الحقيقة مثل: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه»، ومثل قوله تعالى «وفى السماء رزقكم وما توعدون».

وبعض هذه النصوص الدالة على أن الله فى السماء دلالة ضمنية لا صريحة مثل إشارة النبى ﷺ فى خطبة الوداع عندما قال «اللهم فاشهد».

ابن تيمية وابن الجوزى:

٢٨٣- وهنا يثار نظر: هل ما قرره هو عقيدة السلف الصالح لا ريب فى ذلك؟ لا شك أنه قد جاءت عبارات تؤدى إلى ما يقول، ولكن ألم ترد عبارات أخرى قد تفيد ولو ضمناً قبول التفسير المجازى فى هذا المقام أو على الأقل السكوت التام.

إن ابن تيمية إذ يقرر ما يراه فى هذا الموضع لم يكن جديداً فيه، فقد سبقه غيره بتقريره، ولكن السابق لم يسعف ببيان قوى كبيان ابن تيمية، ولم يسعف ببديهة حاضرة، كبديهته رضى الله عنه.

ولقد تجرد العالم الفقيه الأثرى ابن الجوزى للرد عليهم، فقد أخذ عليهم أنهم سموا الإضافات صفات، فاعتبروا الاستواء صفة وغير ذلك، وأنهم جعلوا العبارات على ظاهرها؛ وأنهم أثبتوا العقائد بأدلة غير قطعية، وأخذ عليهم أنهم اعتبروا ذلك هو علم السلف؛ فبين

أن علم السلف كان غير ذلك، وإليك قوله رضى الله عنه، وقد حصر أغلاطهم فى سبعة مواضع:

(أولها) أنهم سموا الأخبار صفات، وإنما هى إضافات، وليس كل مضاف صفة فإنه قال تعالى: «ونفخت فيه من روحى»[1]، وليس لله صفة تسمى الروح، فقد ابتدع من سمى المضاف صفة.

(الثانى) أنهم قالوا هذه الأحاديث من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم قالوا نحملها على ظواهرها، فواعجبا مالا يعلمه إلا الله تعالى أى ظاهر له، وهل ظاهر الاستواء إلا القعود، وظاهر النزول إلا الانتقال.

(والثالث) أنهم أثبتوا لله سبحانه وتعالى صفات، وصفات الحق جل جلاله لا تثبت إلا بما تثبت به الذات من الأدلة القطعية.

(والرابع) أنهم لم يفرقوا فى الإثبات بين خبر مشهور كقوله ﷺ: «ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا»، وبين حديث لا يصح كقوله: «رأيت ربى فى أحسن صورة».

(والخامس) أنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع إلى النبى ﷺ وبين حديث موقوف على صحابى أو تابعى فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا.

(والسادس) أنهم تأولوا بعض الألفاظ فى موضع، ولم يتأولوها فى موضع، كقوله «من أتانى يمشى أتيته هرولة» قالوا: ضرب مثلا للإنعام.

(والسابع) أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس، فقالوا ينزل بذاته وينتقل ويتحول بذاته، ثم قالوا لا كما نعقل، فغالطوا من يسمع، وكابروا الحس والعقل.[2]

هذا نص كلام ابن الجوزى، وهو مؤدى كلامهم، ومهما يحاولوا نفى التشبيه فإنه لاصق بهم، وإذا جاء ابن تيمية من بعده بأكثر من قرن، وقال إنه اشتراك فى الاسم لا فى الحقيقة؛ فإنهم إن فسروا الاستواء بظاهر اللفظ، فإن الاقتعاد والجلوس والجسمية لازمة لا محالة، وإن فسروه بغير المحسوس فهو تأويل، وقد وقعوا فيما نهوا عنه؛ وفى الحالين قد خالفوا التوقف الذى سلكه السلف.

---

(١) الحجر: ٢٩ وص: ٧٢

(٢) دفع شبه التشبيه والرد على المجسمة للإمام جمال الدين بن الجوزى الحنبلى ص٨.

٢٨٤- ولا يكتفى ابن الجوزى برد هذا التشبيه، وإن حاول القائلون نفيه، بل يقرر أنه ليس من مذهب ابن حنبل، وابن الجوزى حنبلى، والقائلون هذه الأقوال قبل ابن تيمية حنابلة، ويقول ابن الجوزى فى ذلك:

«رأيت من أصحابنا من تكلم فى الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة، أبو عبد الله بن حامد[1]، وصاحبه القاضى أبو يعلى[2] وابن الزاغونى[3]، فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله سبحانه وتعالى خلق آدم عليه السلام على صورته، فأثبتوا له صورة ووجها زائداً على الذات، وعينين وفماً ولهوات وأضراساً، وأضواء لوجه.. ويدين وأصابع وكفاً وخنصراً وإبهاما، وصدراً وفخذا وساقين، ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس... وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة، ولا دليل لهم فى ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانى الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث، ولم يقنعوا أن يقولوا صفة فعل، حتى قالوا صفة ذات، ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا لا نحملها عن توجيه اللغة، مثل يد على نعمة وقدرة، ولا مجئ وإتيان على معنى بر ولطف، ولا ساق على شدة، بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين، والشئ إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن، فإن صرف صارف حمل على المجاز، ثم يتحرجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون نحن أهل السنة، وكلامهم صريح فى التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام، وقد نصحت التابع والمتبوع، وقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمه الله يقول وهو تحت السياط: كيف أقول ما لم

---

(١) هو شيخ الحنابلة فى عصر أبى عبد الله بن حامد بن على البغدادى الوراق المتوفى سنة ٤٠٣. كان من أكبر مصنفى الحنابلة، له كتاب فى أصول الاعتقاد سماه شرح أصول الدين، وفيه أقوال تدل على التشبيه والتجسيم.

(٢) هو القاضى أبو يعلى محمد بن الحسين بن خلف بن الفراء الحنبلى المتوفى سنة ٤٥٨، ولقد تكلم فى أصول الاعتقاد كلاما تبع فيه أستاذه ابن حامد وأكثر من التشبيه والتمثيل، حتى لقد قال فيه بعض العلماء: «لقد شان أبو يعلى الحنابلة شينا لا يغسله ماء البحار».

(٣) هو أبو الحسن على بن عبيد الله بن نصر الزاغونى الحنبلى المتوفى سنة ٥٢٧، وله كتاب فى أصول الاعتقاد اسمه الإيضاح، قال فيه بعض العلماء: «إن فيه من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه».

يقل. فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه، ثم قلتم في الأحاديث تحمل على ظاهرها، فظاهر القدم الجارحة، ومن قال استوى بذاته المقدسة، فقد أجراه سبحانه مجرى الحسيات، وينبغي ألا يهمل ما يثبت به الأصل، وهو العقل فإن به عرفنا الله تعالى، وحكمنا له بالقدم، فلو أنكم قلتم نقرأ الأحاديث، ونسكت لما أنكر أحد عليكم، وإنما حملكم إياه على الظاهر قبيح، فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس فيه»

٢٨٥-هذا كلام ابن الجوزي، وهو يقرر أن من يطلق الأحاديث والآيات على ظاهرها يكون التشبيه ملازماً لقوله؛ وإن حاول إبعاده؛ ولقد اطلع ابن تيمية بلا ريب على كلام ابن الجوزي، فماذا قال فيه؟. لقد رجعنا إلى كتب ابن تيمية نستنبطها، لنعلم رأيه في قول ابن الجوزي، ونقده لشيخه أبي يعلى الذي يتقارب منه في القول ابن تيمية، فوجدناه يتصدى للرد على العز بن عبد السلام، الذي قال: إن الحشوية[1] على ضربين: أحدهما: لا يتحاشى من الحشو والتشبيه والتجسيم، والآخر تستر بمذهب السلف، ومذهب السلف إنما هو التوحيد، والتنزيه دون التشبيه والتجسيم».

فيقول: «فيه من الحق الإشارة إلى الرد على من انتحل مذهب السلف مع الجهل بمقالهم، أو المخالفة لهم بزيادة أو نقصان، فتمثيل الله بخلقه والكذب على السلف من الأمور المنكرة، سواء أسمي ذلك حشواً أم لم يسمه، وهذا يتناول كثيراً من المثبتين من غالبية المثبتة الذين يروون أحاديث موضوعة في الصفات مثل حديث عرق الخيل[2]، ونزوله على الجمل الأورق حتى يصافح الشاة ويعانق الركبان، وتجليه لبنيه في الأرض، أو رؤيته على الكرسي بين السماء والأرض، أو رؤيته إياه في الطواف أو في بعض مسالك المدينة إلى غير ذلك من الأحاديث الموضوعة، فقد رأيت من ذلك أمورا من أعظم المنكرات وأحضر لي غير واحد من الناس من الأجزاء والكتب ما فيه من ذلك، مما هو الافتراء على الله وعلى رسوله، ووضع لتلك الأحاديث أسانيد»[3].

يرد إذن ابن تيمية قول أولئك الحشوية، وبذلك يوافق العز بن عبد السلام في أحد

---

(١) الحشوية أي الذين يقولون ما قاله العامة فيجسمون ويشبهون.

(٢) هذا خبر مكذوب نصه: «إن الله خلق خيلا فاجراها فعرقت ثم خلق نفسه منها».

(٣) نقض المنطق ص١١٩.

شطرى كلامه، أما الشطر الثانى وهو أن فريقا منهم يستتر بأن ما يقولونه هو مذهب السلف، فيقر ابن تيمية أن مذهب السلف إثبات الصفات التى جاءت في القرآن والأحاديث الصحيحة بظاهرها. ولكن على شكل متفق مع ذات الله الكريمة. ويقول فى ذلك: «القول فى الصفات كالقول فى الذات، فإن الله ليس كمثله شئ لا فى ذاته، ولا فى صفاته، ولا فى أفعاله، فإذا كانت له ذات لا تماثل الذوات حقيقة، فالذات متصلة بصفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات، فإذا قال السائل: كيف؟ قيل له: كما قال ربيعة ومالك وغيرهما رضى الله عنهم: «الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة؛ لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر» وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا، قيل له: كيف هو، فإذا قال لا أعلم كيفيته. قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله؛ إذ العلم بكيفية الموصوف هو فرع له وتابع له»[1].

ويقول أيضاً: «إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد أو ظاهرها ليس بمراد، يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإذا كان القائل معتقداً أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو هو من خصائصهم فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلا... وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع فى معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها؛ والظاهر هو المراد فى الجميع فإن الله لما أخبر أنه بكل شئ عليم. وأنه على كل شئ قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره وأن ظاهر ذلك مراد، كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا وقدرته كقدرتنا؛ فكذلك إذا قالوا فى قوله تعالى: «يحبهم ويحبونه»[2]، «رضى الله عنهم ورضوا عنه»[3] وقوله تعالى: «ثم استوى على العرش»[4] أنه على ظاهره لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره الاستواء كاستواء المخلوق، ولا حباً كحبه»[5].

الحقيقة والمجاز فى أوصاف الله:

٢٨٦– وننتهى من هذا إلى أن ابن تيمية يرى الألفاظ فى اليد والنزول والقدم والوجه والاستواء على ظاهرها، ولكن بمعان تليق بذاته الكريمة كما نقلنا من قبل.

---

(١) التدمرية ص٢٨ (٢) المائدة: ٥٤
(٣) المائدة: ١١٩ (٤) الأعراف: ٥٤
(٥) التدمرية ص٤٧، ٤٩.

وهنا نقف وقفة: إن هذه الألفاظ وضعت في أصل معناها لهذه المعانى الحسية، ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها؛ وإذا أطلقت على غيرها سواء أكان معلوماً أم مجهولا فإنها قد استعملت في غير معناها؛ ولا تكون بحال من الأحوال مستعملة في ظواهرها، بل تكون مؤولة، وعلى ذلك يكون ابن تيمية قد فرَّ من التأويل ليقع في تأويل آخر؛ وفر من التفسير المجازى ليقع في تفسير مجازى آخر.

ثم ما المآل وما الغاية من التفسير الظاهرى؟ أيؤدى إلى معرفة حقيقة، أم لا يؤدى إلا إلى متاهات أخرى، إنه يقول أن الحقيقة غير معروفة؛ فيقول إن الله له وجه معروف الماهية، وله استواء غير معروف الماهية، ويد غير معروفة، ووجه غير معروف، وقدم غير معروفة إلى آخر ما يجرنا إليه رضى الله عنه من إثبات ما ليس بمعروف.

إننا بلا شك إذا فسرنا تلك المعانى بتفسيرات لا تجعلنا نحيلها على مجهولات يكون ذلك التفسير أحرى بالقبول، ما دامت اللغة تتسع له؛ وما دام المجاز بيناً فيها، كتفسير اليد بمعنى القوة أو النعمة، والاستواء بمعنى السلطان الكامل، وتفسير النزول بفيوض النعم الإلهية إلخ. ولا يعترض بأن ذلك ليس فيه أخذ بالظاهر لأن الذى اختاره أيضاً ليس فيه أخذ بالظاهر.

ولكن ابن تيمية يقول إن جاز إطلاق لفظ قدرة على قدرة الله تعالى ولفظ علم على علمه سبحانه، وكلاهما ليس مشابهاً لقدرة الناس وعلمهم، فكذلك يطلق الاستواء، ولا يكون كاستواء الناس؛ ونقول إن إطلاق اسم القدرة على وصف الله تعالى لم يؤد إلى ذلك التشابه وليست القدرة جارحة كاليد. حتى نقول إن هذا ظاهرها، بل القدرة والعلم والإرادة فى الناس أمور معنوية، فيصح أن تكون ظاهرة فى المعنى الكامل، كما هى ظاهرة فى المعنى الناقص، وقدرة الله هى الكاملة وقدرة الإنسان هى الناقصة، وهكذا.

نظر ابن تيمية إلى كلام السلف:

٢٨٧- ولقد كان اعتماد ابن تيمية على السلف فيما يقول؛ بل إن شئت فقل إن الباعث له على اجتياز تلك الشقة الحرام هو اعتقاده أن ذلك رأى السلف، وأنه فى ذلك متبع، ومن لم يسلك مسلكه مبتدع، وأن ما يرويه عن السلف صدق لا مرية فيه، وليس لأحد أن يدعى أن له علم ابن تيمية بالكلام المأثور عن السلف الصالح من عهد الصحابة إلى عهد الأئمة المجتهدين؛ ولكن هل العبارات المروية عن أولئك الأئمة الأعلام صريحة فى إثبات جهة العلو،

والاستواء بمعنى من جنس معنى الجلوس، إن العبارات المروية عنهم إلى التفويض أقرب منها إلى التفسير أو إبداء الرأى فى معنى معين؛ ولنعتمد على أقربها ذكراً، وهى العبارات المأثورة عن مالك رضى الله عنه، وهى «الاستواء معلوم، والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» إن العبارات بفحواها ومعناها لا تدل على أن الاستواء من جنس الجلوس الذى نعلمه، إنه بلاشك معلوم بالذكر فى القرآن، والإيمان بما جاء بالقرآن واجب، ولكنه بعد ذلك نهى عن السؤال عنه، واعتبره بدعة؛ أليست الكلمة فى ذاتها دالة على التوقف لا على النص، وإن ابن الجوزى يحكى عن السلف التوقف، ولا يحكى عنهم البت بقول فى الموضوع، ويعتبر الإمام أحمد متوقفا.

وإنه قد روى أن الإمام أحمد رضى الله عنه لما سئل عن أحاديث النزول والرؤية ووضع القدم قال: نؤمن بها ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى، ولقد روى الخلال فى مسنده عن الإمام أحمد أنهم سألوه عن الاستواء، فقال: «استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف» وهذا تفويض وتنزيه؛ وليس فيه تخريج اللفظ على الظاهر ولا غير الظاهر.

بل إنه قد روى حنبل ابن أخى الإمام أحمد أنه سمعه يقول: «احتجوا على يوم المناظرة، فقالوا تجئ يوم القيامة سورة البقرة، وتجئ سورة تبارك، قال: قلت لهم إنما هو الثواب. قال الله جل ذكره «وجاء ربك والملك صفاً صفاً»[1] وإنما تأتى قدرته؛ وهذا بلاشك تفسير للمجئ بمجاز الحذف وهو ظاهر، ولكن ابن تيمية رضى الله عنه يقول المجئ مجئ الله!!

ولقد ذكر ابن حزم الظاهرى فى الفصل أن أحمد بن حنبل قال فى قوله تعالى «وجاء ربك» إنما معناه «وجاء أمر ربك».

وإنا نميل بلاشك إلى أن بعض السلف قد توقفوا فى العبارات المأثورة عنهم فى معنى الاستواء، ولم يفسروا على الظاهر، كما يقول ابن تيمية، ونميل إلى أنهم فى المجاز الظاهر مثل «وجاء ربك» فسروا بالمجاز؛ وخرجوا عليه؛ لأنه واضح.

وقبل أن ننتهى من الكلام فى الصفات نتكلم فى موضوعين لهما بالصفات صلة وثيقة، وهما المتشابه والتأويل، والكلام حول القرآن وكونه مخلوقاً أو غير مخلوق.

---

(١) الفجر: ٢٢

المتشابه والتأويل

٢٨٨- إن الكلام فى تأويل المتشابه له اتصال وثيق بالكلام فى الصفات والوحدانية، فالكلام فى أحدهما يلازمه الكلام فى الآخر. والأساس فى هذا الموضوع هو أن كلمة متشابه قد وردت فى القرآن الكريم فى مقابل آيات محكمات، فقد قال تعالى: «هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذين فى قلوبهم زيغ، فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولو الألباب»[1].

وإن جمهور المفسرين على أن الآيات المتشابهات فى كتابه الكريم هى الآيات المتعلقة بالصفات والأفعال المضافة إليه سبحانه، من مثل: «يد الله فوق أيديهم»[2]، ومن مثل: «الرحمن على العرش استوى»[3]، ومثل: «وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه»[4] ولقد قال عدد كبير من المفسرين أنه لا متشابه فى القرآن إلا أخبار الغيب كصفة الآخرة وأحوالها.

ولقد اتفق المفسرون على أن فى الآيتين روايتين مشهورتين بالنسبة للوقوف، فقد روى الوقوف على كلمة الله فى قوله تعالى: «وما يعلم تأويله إلا الله» وهذه الرواية تقتضى التفويض عند الجمهور، وألا يخوض الناس فيها ولا يحاولوا إدراكها وأنه لا يحاول التأويل إلا الذين يتبعون الزيغ؛ والرواية الأخرى هى الوقف على كلمة «والراسخون» وهذا يقتضى أن يعلم التأويل الراسخون فى العلم.

٢٨٩- وإذا كان الأمر كذلك، فقد اختلف العلماء فى موقف السلف أكانوا مفوضين لا يخوضون، لكيلا يقعوا فى الفتنة أم كانوا مؤولين ومفسرين، وطلبوا الحق ومعهم أدواته، وقد أمنوا الزيغ، لأنهم طلبوا العلم من وجهه، ودخلوا إليه من بابه، فلا يقعون فى الضلال ، ثم ما معنى التأويل؟ أهو التفسير، أم المراد معرفة المآل والنتيجة؟ وقد أدلى ابن تيمية بدلوه، وخاض فيه مع الخائضين، بل رأيه هناك من رأيه هنا.

ويخوض ابن تيمية فى الموضوع على أساس وجهة نظره فى رأى السلف، وهو أنهم لم يتوقفوا، بل أخذوا العبارات بظواهرها فى الجملة، غير باحثين عن الكيفية، وأن اتباع الكيفية زيغ؛ ولذا هو يقرر أن الاشتباه فى آيات الصفات من ناحية العقول، لا من ذاتها، لأنها موافقة لكل معقول؛ والضلال يأتى من تيه العقول فى محاولة معرفة الكيف والحقيقة؛

(١) آل عمران: ٧ (٢) الفتح: ١٠

(٣) طه: ٥ (٤) النساء: ١٧١

لا من حيث الظاهر الواضح البين، وإذن فالمتشابه نسبي بالنسبة للعقول التى تتحير وتتيه، لا بالنسبة للقلوب التى تطلب الحق من ينبوعه، وليس من السائغ أن يفسر المتشابه بأنه غير المفهوم للناس! لأن ذلك يقتضى أن الصحابة لم يفهموه وفوضوه، ولازم ذلك أن يكون النبى ﷺ أيضاً لم يفهمه، وذلك غير معقول فى ذاته؛ ولذلك يقول رضى الله عنه:

«المقصود هنا أنه يجوز أن يكون الله تعالى قد أنزل كلاماً لا معنى له؛ ولا يجوز أن الرسول ﷺ وجميع الأمة لا يعلمون معناه كما يقول ذلك من يقول من المتأخرين، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ... وإذا دار الأمر بين القول بأن الرسول كان يعلم معنى المتشابه من القرآن وبين أن يقال الراسخون فى العلم لا يعلمون كان هذا الإثبات خيراً من ذلك النفى، فإن معنا الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أن جميع القرآن محكمه ومتشابهه حق من عند ربنا، وأن الراسخين فى العلم لا يعلمون تفسير المتشابه بدليل قولهم: آمنا به كل من عند ربنا. ومن قال أنهم يعلمون تأويله اعتمد على آراء قد وردت على ألسنتهم، فإن السلف قد قال كثير منهم أنهم يعلمون تأويله، ومنهم مجاهد مع جلالة قدره، والربيع بن أنس، ومحمد بن جعفر بن الزبير، ونقلوا ذلك عن ابن عباس، وأنه قال أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله، ويقول أحمد فيما كتبه فى الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيها من متشابه القرآن، وتأويله على غير تأويله، فى قوله عن الجهمية: «إنها تأولت ثلاث آيات من المتشابه» ثم تكلم على معناها- دليل على أن المتشابه عنده تعرف العلماء معناه، وأن المذموم تأويله على غير تأويله، فأما تفسيره المطابق لمعناه فهذا محمود ليس بمذموم، وهذا يقتضى أن الراسخين فى العلم يعلمون التأويل الصحيح للمتشابه عنده، وهو التفسير فى لغة السلف؛ ولهذا لم يقل أحمد ولا غيره أن فى القرآن آيات لا يعرف الرسول وغيره معناها، بل يتلون لفظاً لا يعرفون معناه»[1] ثم يبين أن ذلك اختيار كثير من أهل السنة الملتزمين لأقوال السلف ومذهبهم، ثم يبين أن بعض العلماء نقل عن بعض السلف غير ذلك، وأنهم مفوضون متوقفون قائلين: «إنه لا يعلم تأويله إلا الله سبحانه وتعالى؛ ويحتجون بأن الله سبحانه وتعالى قرن ابتغاء الفتنة بابتغاء تأويله، وبأن النبى ﷺ ذم مبتغى المتشابه، وأنه قال: «إذا رأيتم الذين يبتغون ما تشابه منه فاحذروهم» ولقد ضرب عمر بن الخطاب من سأله عن المتشابه.

(١) تفسير سورة الإخلاص.

ولكن ابن تيمية يذكر أن الذين قالوا أن السلف كانوا يفهمون آيات الصفات يقولون إن ذم السؤال عن المتشابه؛ لأن السائل يبتغى الفتنة، فالذم للقصد لا لأصل السؤال؛ والنبى طلب الحذر ممن يتبع المتشابه؛ لأن من يتبعه ولا يطلب سواه يكون تتبعه دليل قصده السيئ، فيجب الحذر منه؛ أما السؤال للاستفهام لا للإشكال، فلم يعرف أنه مذموم ولا منهى عنه؛ وما كان عمر يضرب من يستفهم مجرد استفهام، ولو كان المتشابه لا يعلم، والمقصد حسن لبين له عمر أنه لا يعلم ولم يضربه، فالنهى عن السؤال قصد ابتغاء الفتنة لا يدل على أنها ليست معلومة لهم، وليس من شأنها أن تعلم، وقد روى عن معاذ بن جبل أنه قال: «يقرأ القرآن رجلان، فرجل له فيه هوى يفليه فلى الرأس يلتمس أن يجد فيه أمراً يخرج به على الناس أولئك شرار أمتهم، أولئك يعمى الله عليهم سبيل الهدى، ورجل يقرؤه ليس فيه هوى يفليه فلى الرأس فما تبين له عمّل به، وما اشتبه عليه وكله إلى الله، ليتفقهن أولئك فقها ما فقهه قوم قط، حتى لو أن أحدهم مكث عشرين سنة، فليبعثن الله له من يبين له الآية التى أشكلت عليه أو يفهمه إياها من قبل نفسه»[١].

٢٩٠- وإن ابن تيمية بلاشك يختار كما ترى أن الصحابة يعلمون معانى الآيات المتشابهات على ظاهرها، ولايسألون عن كيفها كما لا يسألون عن حقيقة الذات الإلهية؛ ولكن قد يرد عليه أمران:

أولهما: قراءة من يقف عند لفظ الجلالة فى قوله تعالى: «وما يعلم تأويله إلا الله»[٢] يبتدئون فى القراءة بقوله: «والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولو الألباب»[٢] فإن هذه القراءة تفيد أن تأويل القرآن لا يعرفه إلا الله سبحانه.

الأمر الثانى: ما المراد بالتأويل على هذا المعنى، وكيف نوفق بين هذا وبين كون بعض السلف أو أكثرهم على قولك يرى أن آية الصفات التى يدعى أنها متشابهة مفهومة المعنى مخرجة على ظواهرها.

معنى التأويل:

أما عن الأمر الأول، فإن ابن تيمية يقول إنه ظاهر على قول السلف الذين يتوقفون ولا يفسرون؛ أما الأكثرون فى اعتقاده الذين يفسرون؛ فإنه يخرج كلامهم على أن التأويل

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ص٧١ وما يليها.

(٢) آل عمران: ٧

ليس معناه التفسير على إطلاقه، إنما معناه معرفة الحقيقة والمآل، وأن استعماله فى القرآن على ذلك النحو؛ وإن استعماله بمعنى التفسير؛ أو بمعنى أدق صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى غير الظاهر، أو صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به- أن هذا الاستعمال من اصطلاح علماء الأصول وعلماء الكلام وإن كان له أصل، فإذا قال أحدهم هذا النص مؤول على كذا قال الآخر هذا نوع تأويل، ويقول فى ذلك:

والتأويل يحتاج إلى الدليل، والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للفظ الذى ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر(1).

وإن ذلك المعنى الاصطلاحى لا ينطبق على الآية: لا على الذين فسروا، ولا على الذين توقفوا، لأن الذين فسروا أخذوا بالظاهر، واعتبروا الظاهر وحده، ولم يتركوه لغيره، فلا يعتبرون قد أولوا، لأن التأويل على حد كلام الفقهاء ليس مطلق تفسير على هذا النظر، بل تخريج اللفظ على غير المعنى الظاهر لدليل آخر، ولا على مذهب المتوقفين من السلف لأنهم لم يفسروا، ولم يخرجوا.

٢٩١- ومهما يكن فإن تفسير كلمة التأويل بمعنى معرفة المآل والحقيقة يستقيم كل الاستقامة على مذهب الذين لا يفسرون والذين يفسرون من السلف ويقفون عند لفظ الجلالة كما نوهنا؛ وأن إطلاق كلمة تأويل بهذا المعنى يتفق مع استعمال القرآن الكريم فى كثير من آى الكتاب الكريم، ويتفق مع المعنى اللغوى.

أما اتفاقه مع استعمال القرآن، فإن ابن تيمية يسوق استعمال القرآن الكريم فى ستة مواضع غير سورة آل عمران التى يجرى تحت ظلها الاختلاف فى الآراء.

وأول هذه المواضع قوله تعالى فى سورة النساء «يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا» فقد فسر مفسرو السلف التأويل هنا بالثواب والجزاء والعاقبة، ومؤدى ذلك أن يكون بمعنى المآل؛ لأن الثواب والجزاء هو مآل الطاعة.

وثانيها: قوله تعالى فى سورة الأعراف: «ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم وهدى

---

(1) الإكليل فى المتشابه والتأويل ص٢٣.

ورحمة لقوم يؤمنون * هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق، فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل»[1].

وواضح أن المعنى هنا هو المآل والعاقبة، فإنه لا يكون يوم القيامة إلا المآل والعاقبة.

وثالثها: قوله تعالى فى سورة يونس: «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله، كذلك كذب الذين من قبلهم، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين» وقد فسر مفسرو السلف التأويل هنا بمعنى الجزاء أو العقاب، أى بمعنى المآل والعاقبة.

الرابعة: ما جاء فى سورة يوسف خاصاً بتأويل يوسف عليه السلام للأحكام مثل قوله تعالى: «وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث» وقوله تعالى حكاية عن صاحبى السجن: «نبئنا بتأويله» وتأويل الأحلام هو المعنى الوجوذى لها، أى مآلها. وعندى أن التأويل فى هذا الموضع بمعنى التفسير أولى وأظهر.

الخامس: قوله تعالى فى سورة الإسراء: «وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا» أى مآلا، وذلك واضح كل الوضوح.

السادس: كلمة تأويل التى جاءت على لسان صاحب موسى كما حكى الله فى كتابه مثل: «سأنبئك بتأويل مالم تستطع عليه صبراً»، ومعنى التأويل هنا المآل»[2].

ونرى من هذا أن كلمة التأويل كانت فى أكثر هذه المواضع واضحة بينة.

٢٩٢- ولا يكتفى ابن تيمية بسوق الآيات الكريمات الدالة على أن التأويل معناه المآل، بل يحقق ذلك لغويا، ولننقل كلامه فى هذا ليعرف مقدار علمه بالعربية واشتقاقها، فقد قال: «التأويل مصدر أوَّله يؤوله تأويلا، مثل حول تحويلا وعول تعويلا، وأول يؤول تعديه آل يئول أولا مثل حال يحول حولا، وقولهم آل يئول أى أعاد إلى كذا، ورجع إليه، ومنه المآل، وهو ما يئول إليه الشيء ويشاركه فى الاشتقاق الأكبر الموئل، فإنه من وأل، وهو من أول، والموئل المرجع قال تعالى: «لن يجدوا من دونه موئلا»[3] وما يوافقه فى اشتقاقه الأصغر الآل، فإن آل الشخص من يئول إليه؛ ولهذا لا يستعمل إلا فى عظيم بحيث يكون المضاف إليه

---

(١) الأعراف: ٥٢ - ٥٣

(٢) راجع فى هذا الإكليل فى المتشابه والتأويل ص٢٦، وتفسير سورة الإخلاص ٧٤.

(٣) الكهف: ٥٨

يصلح أن يئول إليه كآل إبراهيم، وآل لوط، وآل فرعون، بخلاف الأهل. والأول (وزن) أفعل لأنهم قالوا فى تأنيثه أولى، كما قالوا جمادى الأولى، وفى سورة القصص «وله الحمد فى الأولى والآخرة» ومن الناس من يقول فوعل[1] ويقول أوله، إلا أن هذا يحتاج إلى شاهد من كلام العرب، بل عدم صرفه يدل على أنه أفعل لا فوعل[2] فإن فوعل مثل كوثر وجوهر مصروف، سمى المتقدم أول. لأن ما بعده يئول إليه، ويبنى عليه، فهو أساس لما بعده وقاعدة له.

٢٩٣- ونرى من هذا أن تفسير كلمة التأويل بمعنى المآل والعاقبة يؤيده استعمال القرآن، والأصل اللغوى.

وقد ننتهى من هذا إلى أن بعض السلف كان يقف ولا يفسر؛ وقراءة الوقوف عند لفظ الجلالة تتفق مع ذلك تمام الاتفاق، سواء أكان المراد من كلمة التأويل التفسير أو المآل، وبعض السلف يفسر ولا يتوقف، وهو يسير مستقيما على قراءة الوقوف على آخر والراسخون؛ وأما على قراءة الوقوف عند لفظ الجلالة، فتفسر كلمة التأويل بمعنى المآل، وهو الذى يتفق مع استعمال القرآن فى أكثر المواضع.

وقد نسجل هنا أن السلف الصالح كان يتوقف، أو ليس السلف مجمعين على التفسير لآيات الصفات وأحاديث الصفات؛ أو أن منهم من أخذ بالظاهر فى نظر ابن تيمية.

رأى المتكلمين فى التأويل:

٢٩٤- ويجدر بنا فى هذا المقام أن نذكر رأى غير ابن تيمية فى المتشابه من القرآن، ونذكر هنا رأى المتكلمين الذين شن عليهم ابن تيمية الغارة؛ ثم رأى الغزالى.

لقد علمنا رأى السلف؛ وهو الأخذ بالظاهر كما يقول ابن تيمية، ويجوز أن بعضهم كان يسلك ذلك المسلك، أو التوقف كما يرى غير ابن تيمية كابن الجوزى وغيره من العلماء بالآثار، وكذلك يقول علماء الكلام أن ذلك مسلك السلف؛ وأما الخلف من المتكلمين، فيتأولون، فيرون أن الآيات المتشابهة الخاصة بالصفات تؤول بما يتفق مع التنزيه، فيؤولون

---

(١) أى وزن أول أفعل

(٢) الإكليل ص٢٧.

اليد بالنعمة أو بالقوة والنزول بنزول النعمة أو الأمر على حسب المقام؛ والاستواء بمعنى الاستيلاء إلى آخره.

ولقد ذهب بعض العلماء إلى رأى بين الخلف والسلف، ففرق بين النص المتشابه الذى إذا صرف عن ظاهره يتعين فيه معنى واحد على طريق المجاز، وبين ما يحتمل أكثر من معنى واحد من المعانى المجازية، فأوجب تأويل الأول دون الثانى، ولا شك أن التأويل واضح فى القسم الأول، بل يكاد يكون هو المتبادر؛ إذ تعين المعنى المجازى، وأما الثانى فإنه إن لم يترجح أحدها، فإنه لا مسوغ للتأويل.

ولقد قال سعد الدين التفتازانى موجهاً مسلك الخلف فى شرح المقاصد ما نصه:

«ومنها ما ورد به ظاهر الشرع، وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء فى قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى» واليد فى قوله تعالى: «يد الله فوق أيديهم» والعين فى قوله تعالى: «ولتصنع على عينى» و«تجرى بأعيننا» فعن الشيخ أن كلا منها صفة زائدة، وعلى الجمهور وهوأحد قولى الشيخ أنها مجازات، فالاستواء مجاز عن الاستيلاء، وتصوير لعظمة الله تعالى، واليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر.. ومعنى تجرى بأعيننا أنها تجرى بالمكان المحوط بالكلاءة والعناية والحفظ والرعاية، يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع إذا كان بحيث تحوطه عنايته، وتكتنفه رعايته... وفى كلام المحققين من علماء البيان.أن قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء؛ واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك إنما هو لنفى وهم التشبيه والتجسيم بسرعة، وإلا فهى تمثيلات وتصويرات للمعانى العقلية بإبرازها فى الصورة الحسية، وقدبينا ذلك فى شرح التلخيص».

٢٩٥- وهنا نجد التفتازانى يقرر أن تفسير اليد بالقدرة، وما تدل عليه عبارات بأعيننا تمثيل للمعانى المقولة بنظيرها المحسوس، فيخرجها تخريجاً بيانياً محكماً؛ وبهذا نراه يخرج اللفظ تخريجا ظاهريا بيانيا؛ ولكنه يؤدى مؤدى نظر الخلف التأويلى؛ وتكون المسألة فهما لأساليب البيان، ولا اشتباه أو ما يشبه الاشتباه.

ولا شك أن ذلك التخريج اللفظى الحسن إنما يتأتى فى هذه العبارات الدالة على معان غير احتمالية فى مجازها، أى أن المجاز لا يحتمل إلا معنى واحدا؛ أما المعانى التى تكثر الاحتمالات فيها ولا يترجح واحد، ولا مرجح كأوائل السور، فإن التوقف والتفويض فيها متعين، وليس لأحد أن يدعى أنه وجد فيها تفسيراً واحداً قاطعاً لاحتمال غيره.

رأى الغزالى فى التأويل:

٢٩٦- وإن هذا المعنى الذى قرره سعد الدين التفتازانى هو الذى قرره الغزالى من قبل. فهو يرى كابن تيمية أن السلف أو أكثرهم فسروا بعض التفسير ولم يتوقفوا توقفاً مطلقاً بالنسبة لآيات الصفات، وأنهم فسروا الآيات على مقتضى الظاهر فيما يتعلق بآيات الاستواء واليد والعين والوجه ونحو ذلك، ولكنه لا يرى أن الظاهر هو كون الله تعالى استوى على عرشه استواء من غير كيف معلوم، أو استواء يليق به أو نحو ذلك، بل إنه رضى الله عنه رأى أن الظاهر هو المعنى المجازى الذى تصور فيه المعانى؛ وأن المجازى واضح، حتى انه لا يعد تأويلا على أى معنى كان التأويل، وأنه أخذ بالظاهر، ولا يعد المجاز الواضح المبين تأويلا بحال من الأحوال؛ لأن التأويل حتى على اصطلاح الفقهاء؛ هو تخريج اللفظ على غير ظاهر معناه بسبب أوجب ذلك، وتفسير الألفاظ على ذلك ليس فيه تخريج الألفاظ على ظاهر معناها، بل إن ذلك هو الظاهر منها.

ولقد وضح ذلك المعنى الحكيم توضيحاً بيناً فى كتابه إلجام العوام على علم الكلام، فقد قال رضى الله عنه فى حقيقة مذهب السلف: «حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا، أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه سبعه أمور:

التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهله.

فأما التقديس، فأعنى به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية، وتوابعها.

وأما التصديق: فهو الإيمان بما قاله ﷺ، وأن ما ذكره حق، وهو فيما قاله صادق، وأنه حق على الوجه الذى قاله وأراده.

وأما الاعتراف بالعجز: فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته، وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته.

وأما السكوت: فألا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه، ويعلم أن سؤاله عنه بدعة، وأنه فى خوضه فيه مخاطر بدينه، وأنه يوشك أن يكفر لو خاض.

وأما الإمساك: فألا يتصرف فى تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه؛ والجمع والتفريق، بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ، وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة.

وأما الكف: فأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير فيه.

وأما التسليم لأهله: فألا يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه «فقد خفي على رسول الله ﷺ أو على الأنبياء أو على الصديقين والأولياء، فهذه سبع وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام، لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شئ منها»[1].

ثم يفصل القول في التقديس عند السلف الصالح رضى الله عنهم فيقول: التقديس معناه أنه إذا سمع اليد والأصبع، وقوله ﷺ: «إن الله خمر آدم بيده، وأن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» فينبغى أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين.

أحدهما: هو الوضع الأصلي، وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب، واللحم والعظم جسم مخصوص وصفات مخصوصة، وأعنى بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو إلا بأن يتنحي عن ذلك المكان، وقد يستعار هذا اللفظ أعنى اليد لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا، كما يقال البلدة في يد الأمير، فإن ذلك مفهوم، وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلا فعلى العامى وغير العامى أن يتحقق قطعاً ويقيناً أن الرسول لم يرد بذلك جسما هو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وإن ذلك في حق الله تعالى محال، وهو عنه مقدس، فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم، فإن كل جسم مخلوق، وعبادة المخلوق كفر، وعبادة الصنم كانت كفراً لأنه مخلوق، فمن عبد جسما فهو كافر بإجماع الأئمة، السلف منهم والخلف.... ومن نفى الجسمية عنه وعن يده، وأصبعه فقد نفى العضوية واللحم والعصب، وقدس الرب جل جلاله عما يوجب الحدوث ليعتقد بعده أن معنى من المعانى ليس بجسم ولا عرض فى جسم، يليق ذلك المعنى بالله تعالى، فإن كان لايدرى ذلك ولا يفهم كنه حقيقته فليس عليه فى ذلك تكليف أصلا، لمعرفته تأويله، ومعناه ليس بواجب عليه، بل واجب عليه ألا يخوض كما سيأتى.

«مثال آخر إذا سمع الصورة فى قوله عليه الصلاة والسلام «إن الله خلق آدم على صورته» وقوله «إنى رأيت ربى فى أحسن صورة» فينبغى أن يعلم أن الصورة اسم مشترك قد يطلق ويراد به الهيئة الحاصلة فى أجسام مؤلفة» مرتبة ترتيباً مخصوصاً مثل الأنف والعين والفم والخد، وهى أجسام، وهى لحوم، وعظام؛ وقد يطلق ويراد به ما ليس بجسم ولا

---

(١) الجام العوام ص٤.

هيئة فى جسم، ولا هو ترتيب فى أجسام كقولك عرف صورته وما يجرى مجراه. فليتحقق كل مؤمن أن الصورة فى حق الله لم تطلق لإرادة المعنى الأول الذى هو جسم لحمى وعظمى مركب من أنف وفم وخد، فإن جميع ذلك أجسام، وخالق الأجسام والهيئات كلها منزه عن مشابهتها أو صفاتها، وإذا علم هذا يقينا فهو مؤمن، فإن خطر له أنه إن لم يرد هذا المعنى فما الذى أراده؟ فينبغى أن يعلم أن ذلك لم يؤمر به، بل أمر بألا يخوض فيه فإنه ليس على قدر طاقته، لكن ينبغى أن يعتقد أنه أريد به معنى يليق بجلاله وعظمته مما ليس بجسم ولا عرض فى جسم.

«مثال آخر إذا قرع سمعه النزول فى قوله ﷺ: «ينزل الله تعالى فى كل ليلة إلى السماء الدنيا» فالواجب عليه أن يعلم أن النزول اسم مشترك قد يطلق إطلاقا يفتقر إلى ثلاثة أجسام: جسم عال هو مكان لساكنه، وجسم سافل، وجسم متنقل من السافل إلى العالى، ومن العالى إلى السافل، فإن كان من أسفل إلى علو سمى صعوداً وعروجا ورقيا، وإن كان من علو إلى أسفل سمى نزولا وهبوطاً، وقد يطلق على معنى آخر، ولا يفتقر إلى تقدير انتقال وحركة فى جسم، كما قال تعالى: «وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج»[1] وما رؤى البعير والبقر نازلا من السماء بالانتقال، بل هى مخلوقة فى الأرحام، ولإنزالها معنى لا محالة، كما قال الشافعى رضى الله عنه: دخلت مصر فلم يفهموا كلامى، فنزلت، ثم نزلت، ثم نزلت، فلم يرد انتقال جسده إلى أسفل، فتحقق المؤمن قطعاً أن النزول فى حق الله تعالى ليس بالمعنى الأول، وهو انتقال شخص وجسد من علو إلى أسفل، فإن الشخص والجسد أجسام، والرب جل جلاله ليس بجسم، فإن خطر له أنه لم يرد هذا فما الذى أراده؟ فيقال له:فأنت إذا عجزت عن فهم نزول البعير من السماء فأنت عن فهم نزول الله تعالى أعجز، فليس هذا بعشك فادرجى. واشتغل بعبادتك أو حرفتك واسكت، واعلم أنه أريد به معنى من المعانى التى يجوز أن تراد بالنزول فى لغة العرب، يليق ذلك المعنى بجلال الله تعالى وعظمته، وإن كنت لاتعلم حقيقته وكيفيته».

«مثال آخر إذا سمع لفظ الفوق فى قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده»[2] وفى قوله تعالى: «يخافون ربهم من فوقهم»[3] فليعلم أن الفوق اسم مشترك لمعنيين:

أحدهما: نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى، والآخر أسفل، يعنى أن

(١) الزمر: ٦ (٢) الأنعام: ١٨ (٣) النحل: ٥٠

الأعلى من جانب رأس الأسفل، وقد يطلق لفوقية الرتبة، وبهذا المعنى يقال الخليفة فوق السلطان، والسلطان فوق الوزير، وكما يقال العلم فوق العلم، والأول يستدعى جسما ينسب إلى جسم.

والثانى: لايستدعيه؛ فليعتقد المؤمن أن الأول غير مراد، وأنه على الله تعالى محال، فإنه من لوازم الأجسام، أو لوازم أعراض الأجسام، وإذا عرف نفى هذا المحال فلا عليه أن يعرف لماذا أريد، فقس على ما ذكرناه ما لم نذكره»(1).

ما بين الغزالى وابن تيمية:

٢٩٧ - هذا كلام الغزالى رضى الله عنه قد نقلناه مع طوله؛ لأنه يوضح تلك المعانى السلفية توضيحا جليا دقيقاً؛ ويقرب بيانه حتى يكون دانيا من المدارك كلها يستوى فى ذلك العالم والجاهل، وترى منها أنه يقرر أن السلف فسروا الآيات والأحاديث المتشابهة تفسيراً معنوياً وليس جسمياً، ولا عضوياً، وأنهم لم يفسروا الفوقية بالجهة أو ما فى معناها، بل أشار إلى أن اليد ليست بالنسبة لله يداً أو عضواً، بل هى كما يقال وضع الأمير يده على المدينة؛ والصورة شكلا بل معنى؛ والنزول ليس هو إلا كقول الشافعى نزلت ثم نزلت... ويقول فى الفوقية أنها فوقيه الرتبة.

وقد يقال أن ذلك يتقارب مما قال ابن تيمية لأنه نهى العامى عن أن يبحث عن حقيقة النزول، وحقيقة الفوقية إلى آخره، وذلك بلا شك قد يتقارب من ابن تيمية فى منحاه، ولذلك قال ابن تيمية أن الغزالى فى كتابه إلجام العوام عن علم الكلام قد رجع إلى منهاج السلف الصالح، وطرح المناهج الفلسفية، والمسالك الكلامية، وارتضى فكر السلف مشرعا ومنهاجا.

ولكن الحق أن الغزالى يفترق فى فهم كلام السلف عن ابن تيمية، فابن تيمية يثبت يداً تليق بذات الله، ونزولا يليق بذاته، وعلواً وفوقية من غير أن يكون فى ذلك مماثلة للحوادث، ويقرر أن ذلك تفسير السلف وفهمه، ولا يتصرف ابن تيمية أى تصرف وراء ذلك، ويفرض ذلك على العامى وغير العامى؛ والعالم والجاهل، أما الغزالى فإنه يقرب المعانى، فيقرر أن السلف فهموا من اليد ما يفهمه العربى من وضع الأمير يده على المدينة، ولو كان

---

(1) إلجام العوام عن علم الكلام ص ٥، ٦، ٧.

مقطوع اليد؛ وأن النزول كقول الشافعي نزلت ثم نزلت في تقريب المعاني؛ وأن الفوقية كفوقية الرتبة.

ثم فرض أن ذلك الفهم يكفى العامى فقط؛ وأنه لا يطيق إلا ذلك.

وفى الجملة هما يفترقان فى نظرنا فى وجوه ثلاثة:

أولها: أن الغزالى يتعرض للكلام فى الجوهر والعرض وينفى عن الله الجسم والعرض، وكل ما هو من خواص الأجسام في نظره؛ أما ابن تيمية فلا يرى التعرض للكلام فى الجواهر والأعراض، بل إنه يرى أن خوض المتكلمين فى ذلك لا يخلو من بطلان، ويثبت بطلان تفكيرهم ومنهاجهم.

ثانيها: أن الغزالى يقرر أن السلف فهموا من هذه الألفاظ أموراً معنوية؛ ولم يفهموها يداً ليست كأيدينا ولم يفهموا العلو صعوداً، ولا النزول هبوطاً؛ وذلك فارق جوهرى.

ثالثها: أنه يفرض التفويض على العامى إن لم يدرك؛ ويسوغ لغير العامى أن يؤول كما هو مفهوم كلامه.

٢٩٨ - وأن الغزالى إذ يقرر أن ذلك القدر هو المطلوب من العامى؛ وأن غير العامى قد يسوغ له أن يفكر وأن يتعمق، وهو يسير على منهاجه من أن العامى يطلب من الأدلة أقربها إلى الفهم؛ ويعتمد على أدلة القرآن والسنة فى فهم العقائد ولا يتجاوزها، ويقول فى ذلك رضى الله عنه:

«إن الأدلة تنقسم إلى ما يحتاج إلى تفكير وتدقيق خارج عن طاقة العامى وقدرته، وإلى ما هو جلى سابق إلى الأفهام ببادى الرأى من أول النظر مما يدركه كافة الناس بسهولة، فهذا لاحظ فيه، وما يفتقر إلى التدقيق، فليس على حد وسعة»[1].

ويعتبر أدلة القرآن كافية للعامى وغير العامى؛ لأنها غذاؤه الروحى؛ ويقول فى ذلك:

«أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان؛ وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به بعض الناس، ويستضر به الأكثرون؛ بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبى الرضيع والرجل

---

(١) إلجام العوام ص ٢٨.

القوى، وسائر الأدلة كالأطعمة ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلا، ولهذا قلنا أدلة القرآن أيضاً ينبغى أن يصغى إليها إصغاءه إلى كلام جلى، ولا يمارى فيه إلا مراء ظاهراً، ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر.

٢٩٩ – بعد هذا العرض للأنظار المختلفة ننتهى إلى أننا لا نميل إلى طريقة ابن تيمية فى فهم المتشابه، لأنها تفضى بنا إلى توهم التشبيه والتجسيم، وخصوصاً بالنسبة للعامة، ونرتضى بلا ريب طريقة الغزالى فى تقريب الألفاظ ذلك التقريب الفكرى المستقيم.

ونرى أن تخريج كلام السلف على منهاج الغزالى أسلم؛ ولا نسوغ لأنفسنا أن نقول متهجمين على ابن تيمية أنه أحق وأصدق؛ ولكن نقول بلا ريب أنه أدق وأسلم، والله سبحانه وتعالى أعلم.

١ – خلق القرآن

٣٠٠ – من المسائل المتصلة بالصفات والوحدانية مسألة خلق القرآن التى أثارها الجهم بن صفوان والجعد بن درهم فى العصر الأموى، وقد قتل خالد بن عبد الله القسرى الجعد بن درهم لقوله هذا إذ كان والياً على الكوفة.

والأساس الذى بنى عليه الجهم والجعد قولهما أن القرآن مخلوق هو نفى صفة الكلام، وكل صفات المعانى، فقالا أن القرآن مخلوق؛ وجاء المعتزلة فنفوا هذه الصفات؛ وقالوا هذه المقالة نفسها، ولذلك كان ابن تيمية يقول عن نفاة الصفات جميعاً أنهم جهمية؛ لأنه يعتبر كل من ينفى الصفات مقلداً للجهم بن صفوان فى قوله، ولأن المعتزلة قالوا أن القرآن مخلوق والمأمون كان يعتقد اعتقادهم –قال مثل مقالهم، ودعا إلى هذا القول، واعتبر فى آخر حياته من يقول أن القرآن غير مخلوق ملحدا فى دين الله؛ لأنه يعدد القدماء!

وقد ابتدأ المأمون بإعلان ذلك الرأى فى سنة ٢١٢ من الهجرة النبوية الشريفة وعقد لذلك مجالس المناظرة، وأدلى فيها بحجته، وترك الناس أحرارا فى أول أمره؛ لأنه لم يعلن إلحاد من يخالفه فى أول الأمر، ولذلك لم يرهق الناس فى عقائدهم، ولم يحملهم على فكرة لا يرونها؛ ولا يستسيغون الخوض فيها؛ ولكن فى السنة التى توفى فيها، وهى سنة ٢١٨ أخذ يدعو الناس إلى اعتناق هذه الفكرة بقوة السلطان، واعتبر من لم يقل هذا القول فاسد

الاعتقاد؛ وأمر بوضع السلاسل فى أعناق الفقهاء والمحدثين الذين لم يقولوا مقالته، وأوصى مَنْ بعده من الخلفاء بتنفيذ ما بدأ به، وكان ذلك بوسوسة وزيره أحمد بن أبى دؤاد المعتزلى، ولقد قام المعتصم والواثق من بعده بحق الوصية؛ حتى جاء المتوكل فكشف الغمة وأزال البلاء، ومنع إرهاق الفقهاء والمحدثين.

٣٠١ – وكان أشد من استمسك واستعصم إمام أهل الأثر أحمد بن حنبل، نزل به الأذى فى عهد الخلفاء الثلاثة المأمون والمعتصم والواثق، ولم ينقطع امتحانه إلا فى عهد المتوكل؛ فقد أبعد المعتزلة فرفعت المحنة.

ومن الحق علينا أن نعرف رأى الإمام أحمد فى هذه القضية، لأنه رأى ابن تيمية؛ وهو الذى وجهه ودافع عنه، ولأن ابن تيمية يراه رأى السلف الصالح.

ورأى أحمد فى هذا المقام هو الذي سجله فى رسالته إلى المتوكل[1] وهذه الرسالة تدل على أن الإمام أحمد لا يستحسن الخوض فى مثل هذا ولا يتعمق فيه، ولا يرضاه، وإن خاض فيه يخوض كارها، ليمنع الناس من أن يفتتنوا بما يدعو إليه أهل الجدل فى الدين، ولذا ختم الرسالة بقوله: «لست بصاحب كلام ولا أرى الكلام فى شئ من هذا».

وتدل الرسالة أيضاً على أن الإمام أحمد رضى الله عنه يرى أن القرآن غير مخلوق، وهو ينطق بهذا تابعاً للسلف الصالح الذين قالوه، ولم يبتدعه ابتداعا، ولولا أنه حسب أن بعض التابعين قاله ما نطق به، ويزكى هذا الرأى بأن القرآن كلام الله، وكلام الله غير خلق الله، وبأن القرآن أمر، والأمر غير الخلق، وبأن القرآن من علم الله سبحانه وتعالى، وعلم الله غير خلقه، وقد أخذ هذا كله من نصوص القرآن، ومن أحاديث النبى ﷺ وأخبار الصحابة.

والأساس أن ما يصدر عن صفات الله تعالى وقدرته أيسمى خلقاً، وتطلق عليه كلمة مخلوق أم لا يسمى خلقاً، ولا تطلق عليه كلمة مخلوق؟ فالسلفيون لا يسمونه مخلوقاً والمعتزلة والجهمية من قبلهم سموه مخلوقاً.

٣٠٢ – هذا رأى أحمد بن حنبل ونظره، ويتبعه فى ذلك ويناصره تقى الدين بن تيمية، فهو يرى أن القرآن غير مخلوق؛ ويرى أن ذلك رأى السلف؛ وأن من يقول غير ذلك مبتدع؛ وهو بعد ذلك يوضح نظر أحمد بالدليل ويوجهه بالنقول، ويقربه إلى العقول.

---

(١) راجع هذه الرسالة فى كتاب (ابن حنبل) للمؤلف ص ١٣٤ وما بعدها الناشر دار الفكر العربى.

وأول ما يتجه ابن تيمية في تقريب ذلك النظر نفسه أنه يقرر أن القرآن الذى يقرأ هو كلام الله تكلم به وأوحى به إلى نبيه الكريم، والقراءة التى هى صوت القارئ الذى يسمع، هى على ذلك غير القرآن، فهى نطق العبد، أما القرآن فكلام الله، ولذلك قال تعالى «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه»[1] وقال النبى ﷺ: «زينوا القرآن بأصواتكم»، وقد سمع النبى ﷺ أبا موسى الأشعرى، وهو يقرأ القرآن فقال له أبو موسى«لو علمت أنك تسمع لحبرته لك تحبيراً».

وإذا كانت القراءة صوت العبد فهى مخلوقة كما أن العبد مخلوق، ومثل القراءة المداد الذى تكتب به المصاحف فهو ليس كلام الله سبحانه وتعالى، وإن كان المكتوب كلامه سبحانه، ولقد قال تعالى: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى، ولو جئنا بمثله مدداً»، ففرق سبحانه وتعالى بين المداد الذى تكتب به كلماته: وبين كلماته[1].

بعد هذا يتجه ابن تيمية إلى توضيح فكرة الإمام أحمد والسلف رضى الله عنهم القائمة على أن الله سبحانه قد تكلم بالقرآن،وأنه غير مخلوق فيقول: «السلف قالوا: لم يزل الله متكلما إذا شاء بالعربية، كما تكلم بالقرآن العربى، وما تكلم به فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلا عنه، فلا تكون الحروف التى هى مبانى أسماء الله الحسنى وكتبه المنزلة مخلوقة؛ لأن الله تكلم بها»[2].

٣٠٣ - وإن أقصى ما هوجم به رأى الإمام أحمد هو أن القرآن غير مخلوق؛ إذ أنه لو قيل هذا لكان مؤدى ذلك أن يكون القرآن قديماً، وحينئذ يتعدد القدماء ولا تتحقق الوحدانية التى توجب ألا يكون قديم غير ذات الله سبحانه وتعالى، ولذلك كانت المساجلة التى قامت بين المعتزلة وغيرهم تقوم على أساس أن المعتزلة يستمسكون بمنع تعدد القدماء، ولو قيل أن القرآن غير مخلوق لتعدد القدماء.

ولقد رد ابن تيمية الأساس الذى بنى عليه الاعتراض فأتاه من قواعده، فبين أن القرآن إن كان غير مخلوق فليس معناه أنه قديم، ويقرر أن الإمام أحمد لم يقل أن القرآن قديم بل لم يتجاوز أنه قال: إنه غير مخلوق، ولاتلازم بين كونه غير مخلوق، وكونه قديما، فلا يلزم من أن يكون غير مخلوق أن يكون قديما، لأنه لايعتبر كل ما يقوم بالذات العلية يكون

---

(١) التوبة: ٦ (٢) الكهف: ١٠٩

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية جـ ٣ ص ٢١، ٢٢ طبع المنار.

(٤) الكتاب المذكور ص ٤٥.

قديما بقدمها؛ إذ كل ما ينسب إلى الذات العلية من أفعال وأحداث يصدر عنها، ويعتبره ابن تيمية قائماً وقت حدوثه والأحداث حادثة بحدوث موضعها، فالله خالق، والمخلوق حادث، وذات الخلق والإيجاد حادث بحدوث موضوعه، والخلق والإيجاد لا يقال إنهما مخلوقان، ولا يقال إنهما قديمان، وإن الفلاسفة هم الذين أوجدوا التلازم بين القدم وكونه غير مخلوق، وقد ساقتهم إلى ذلك فروض عقلية لاتلزم السلف، إذ هى ظنيات تتضافر فتكون نتائج ظنية.

ويقول ابن تيمية فى هذا المقام: «والسلف اتفقوا على أن كلام الله منزل غير مخلوق... فظن بعض الناس أن مرادهم أنه قديم العين، ثم قالت طائفة هو معنى واحد، وهو الأمر بكل مأمور، والنهى عن كل منهى، والخبر بكل مخبر، والله سبحانه وتعالى إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا، وهذا القول مخالف للشرع والعقل»[1].

ولقد قال رضى الله عنه أيضاً: «وحينئذ فكلامه قديم مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وإن قيل إنه ينادى ويتكلم بصوت لا يلزم من ذلك قدم صوت معين، وإذا كان قد تكلم بالقرآن، والتوراة والإنجيل، لم يمتنع أن يتكلم بالياء قبل السين...»[2].

ومعنى هذا أن صفة الكلام قديمة بقدم الذات، لكن التكلم ذاته ليس بقديم، وعلى ذلك فالقرآن ليس بقديم كما أنه ليس بمخلوق.

٣٠٤ – ويستخلص من هذا أن ابن تيمية يقول: القرآن غير مخلوق ولا يقول إنه قديم، بل هو حادث بحدوث التكلم من الله سبحانه وتعالى بمشيئته وإرادته عندما يتكلم، وأنزل على النبى ﷺ كلامه بالروح الأمين جبريل.

وإذا كان الأمر كما خرج ابن تيمية قول الإمام أحمد عليه؛ فالحقائق لم تكن موضع خلاف بين السلف والمعتزلة بالنسبة للقرآن، فكلاهما قال إنه ليس بقديم، إنما الخلاف فى أن يقال عنه مخلوق أولا يقال، ولذلك قال الأستاذ الشيخ محمد عبده فى هذا المقام:

«قد ورد أن الله كلم بعض أنبيائه، ونطق القرآن بأنه كلام الله؛ فمصدر الكلام

---

(١) الكتاب المذكور ص١٥٦.   (٢) الكتاب المذكور ص١٠٦.

المسموع عنه سبحانه لابد أن يكون شأنا من شئونه قديما بقدمه، أما الكلام المسموع نفسه المعبر عن ذلك الوصف القديم فلا خلاف فى حدوثه، ولا أنه خلق من خلقه، وخصص بالإسناد لاختياره له سبحانه فى الدلالة على ما أراد إبلاغه لخلقه، ولأنه صادر عن محض قدرته ظاهرا وباطنا، بحيث لامدخل لوجود آخر فيه بوجه من الوجوه، سوى أنه ما جاء على لسانه مظهر لصدوره، والقول بخلاف ذلك مصادرة للبداهة، وتجرؤ على مقام القدم بنسبة التغير والتبدل إليه فإن الآيات التى يقرؤها القارئ تحدث، وتفنى بالبداهة كلما تليت، والقائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالا وأضل اعتقاداً من كل ملة جاء القرآن نفسه بتضليلها، والدعوة إلى مخالفتها، وليس القول بأن الله أوجد القرآن بدون دخل لكسب بشر فى وجوده ما يمس شرف نسبته، بل هو ما دعا الدين إلى اعتقاده، فهو السنة وهو ما كان عليه النبى ﷺ وأصحابه وكل ما خالفه فهو بدعة وضلالة».

«وإن نقل إلينا من ذلك الذى فرق الأمة وأحدث فيها الأحداث وخصوصاً فى أوائل القرن الثالث من الهجرة وإباء بعض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق، فقد كان منشؤه التحرج والمبالغة فى التأدب من بعضهم وإلا فإنه يجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أنه يعتقد أن القرآن المقروء قديم، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته».

وهذا الجزء الأخير من كلام الأستاذ الإمام صحيح، فإن الإمام أحمد لم يقرر أن القراءة قديمة ولا غير مخلوقة، ولم يقرر قط أن القرآن قديم كما خرج الإمام ابن تيمية، إنما قرر أن القرآن غير مخلوق، وقد خرج ابن تيمية رأيه على أنه لايعد ما كان صادراً عن الله قائما بذاته مخلوقاً له، وإن ادعاء أن أحمد قد ذكر أن القرآن قديم، فإنما أذيعت نسبته إليه فى القرن الرابع برواية مجهولة، وقد أنكر ابن تيمية نسبة ذلك إلى الإمام: وأيده فى الإنكار الذهبى المؤرخ فى تاريخه.

وبذلك يتحرر رأى ابن تيمية وأحمد معاً، فى كون القرآن غير مخلوق وأنه غير قديم.

٢ – وحدانية الخلق والتكوين

٣٠٥ – بيَّنا فيما مضى رأى ابن تيمية فى وحدانية الذات العلية ورأيه فى صفات الله العلى الأعلى، وموازنته بأقوال العلماء، والحق الذى بدأ فى تلك الزوبعة الفكرية؛ والعجاجة التى أثيرت فى الماضى، ولا زال غبارها نراه فى الحاضر.

والآن نتكلم عن الوحدانية فى الخلق، أى أن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق كلهم لا شريك له فى ملكه، ولامنازع له فى سلطانه وهى التى أشار الله سبحانه وتعالى إليها فى قوله «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون»[1] ولا إرادة لمخلوق تنازع إرادة الخالق؛ الكل منه سبحانه وتعالى ويعودون إليه.

التوحيد وإرادة الإنسان:

٣٠٦ – على هذا اتفق المسلمون، وهو من أصل التوحيد؛ ومن الأصول الإسلامية الأولى المعلومة من الدين بالضرورة؛ ولكن أثار الفلاسفة ومن لف لفهم؛ ومن ساروا وراءهم كلاماً طويلا نحو حرية الإرادة الإنسانية فيما يفعل الإنسان وقدرته فيما يفعل من خير وشر؛ حتى تتحقق المسئولية الإنسانية عما يعمل الإنسان من أعمال فى الدنيا، ولتستأهل الثواب والعقاب فى الآخرة، وليتحقق العدل الآلهى الذى يجازى فيه العامل بعمله، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

قد أثارها الذين يثيرون الأمور التى تكون فيها متاهات العقول؛ أثاروها بين المسلمين فى آخر عصر الصحابة، عند الكلام فى القضاء والقدر، وكون كل ما يعمله الإنسان فى سجل محفوظ قبل أن يعمله، وقد كتبه الله عليه؛ ولا مناص له مما كتبه الله؛ فقالوا: إذا كان كل شئ مكتوباً من طاعة ومعصية؛ فلم كان الأمر بالمأمورات والنهى عن المنهيات، وكيف يكون الجزاء بالعقاب لمن ينفذ ما كتبه الله؛ إن كان قد كتبه شقياً، وكيف يثاب امرؤ على طاعته، وقد كتبه ربه تقياً؛ فهو لايستطيع التخلص مما سجله ربه من خير وشر.

وقد سأل علىَّ بن أبى طالب رضى الله عنه شيخ فى مرجعه من صفين عن القضاء والقدر وأعمال الإنسان معهما، وكيف يكون العبد طائعاً يستحق الثواب، أو يكون عاصياً يستحق العقاب، والقدر قد ساقه إلى ما صنع خيراً كان أو شراً، وقد أجابه الإمام على رضى الله عنه بما يزيل الشبهة، ثم قال فى آخر إجابته: إن الله أمر تخييراً، ونهى تحذيراً، وكلف تيسيراً، ولم يعص مغلوبا، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا «ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار»[2].

---

(١) الأنبياء: ٢٢

(٢) المناقشة كلها فى شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد، وفى تاريخ الجدل للمؤلف ص ١١٠ – الناشر دا الفكر العربى. الآية ص: ٢٨

٣٠٧ - ولما اتسع نطاق الدراسات الفلسفية والعقلية بين المسلمين، وقامت الفرق الإسلامية، وجد من بينهم فى العصر الأموى من قرر أن الإنسان مجبور فى أفعاله وأقواله، وعلى رأس هذا الفريق الجهم بن صفوان، فقد نفى هو ومن اتبعه عن الإنسان الاختيار نفيا مطلقا، وقد بينا ذلك عند الكلام فى الجهمية فارجع إليه.

وكان بجوار هؤلاء من قرر أن الإنسان له إرادة مطلقة، واختيار مطلق فيما يفعل حتى يتحقق العدل الإلهى فى العقاب والثواب، وتتحقق المسئوليات فى الدنيا والتبعات؛ وتتحقق معانى الشرائع والتكليفات، وقالوا إن ذلك بقوة مودعة نفس الإنسان خلقها الله سبحانه وتعالى فيه، على رأس هؤلاء غيلان الدمشقى، ونهج منهجه المعتزلة، وقد عدوه فى طبقاتهم. وعلى أى حال فقد حمل لواء ذلك المذهب المعتزلة، وجعلوه عنصراً لازماً للأصل الرابع من أصولهم، وهو العدل من الله سبحانه وتعالى فى الثواب والعقاب.

ولقد جاء بعد ذلك الأشاعرة، فلم يرتضوا منهاج الفريقين، وسلكوا مسلكا وسطا بينهما، فقرروا كما قرر الجهمية أن الله سبحانه وتعالى يخلق الأشياء، وكل شئ يخلقه سبحانه، ولكن الإنسان يكتسب خلق الله تعالى باختياره، فالفعل فعل الله، والاكتساب باختيار العبد، وبذلك الاكتساب تكون التبعة، ويكون الثواب والعقاب.

ولكن هذا الاكتساب أهو بإرادة الله سبحانه وتعالى أم بغير إرادته، فإن كان بإرادته ولايمكن إلا أن يكون كذلك، فقد دخل الجبر من هذه الزاوية، ولذلك يعد ابن حزم الأشعرى من الجبرية[1].

تفنيد ابن تيمية لرأى الجبرية:

٣٠٨ - جاء ابن تيمية بعد هؤلاء فدرس هذه الفرق كلها، ومحص أقوالها، ويظهر بادئ الرأى من أقواله أنه لايراها جميعاً قد أصابت الحق فى القضية، ويناصر ما عليه السلف كشأنه؛ وهو الإيمان بالقضاء والقدر، وأن الله لايقع فى ملكه مالا يريده؛ وأن العبد مختار، وأنه مسئول عما يفعل من خير وشر، والآثار عن الصحابة والتابعين قد وردت بذلك، فحق على المؤمن الإيمان، وليس له حكم وراء حكم الديان، وإن كل امرئ يحس بالمسئولية والاختيار، وكفى بذلك دليلا وبرهاناً، ولاحجة وراء ذلك.

---

(١) الفصل فى الملل والنحل جـ ٣ ص ٢٢.

ويخوض ابن تيمية في الموضوع خوض العارف للأقوال المختلفة في الموضوع قولا قولا.

ويذكر مذهب الجبرية، فيفنده تفنيد الخبير العارف، ويقول في ذلك: «هؤلاء قوم من العلماء والعباد وأهل الكلام والتصوف أثبتوا القدر وآمنوا بأن الله رب كل شئ ومليكه، وأن ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه خالق كل شئ، وهذا حسن وصواب، ولكنهم قصروا في الأمر والنهى والوعد والوعيد، وأفرطوا حتى غلا بهم إلى الإلحاد، فصاروا من جنس المشركين الذين قالوا: «لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولاحرمنا من شئ»[1]... فإن هؤلاء المشركين كانوا مقرين بأن الله خالق السموات والأرض وخالقهم، وبيده ملكوت كل شئ، وكانوا مقرين بالقدر، فإن العرب كانوا يثبتون القدر في الجاهلية، وهو معروف عندهم في النظم والنثر»[2].

ويذكر الذين قالوا أن العبد يخلق أفعال نفسه بما أودعه من قوى هو خالقها، ويسمون القدرية، ومنهم المعتزلة، فيقول فيهم: «القدرية متفقون على أن العبد هو المحدث للمعصية، كما هو المحدث للطاعة، والله عندهم ما أحدث هذا ولا هذا، بل أمر بهذا ونهى عن هذا، وليس عندهم لله نعمة أنعمها على عباده المؤمنين في الدين إلا وقد أنعم بمثلها على الكفار، فعندهم أن علي بن أبي طالب وأبا لهب مستويان في نعمة الله الدينية؛ إذ كل منهما أرسل إليه الرسول وأجبر على الفعل بالأمر، وأزيحت علته، ولكن هذا فعل الإيمان بنفسه من غير أن يخصه بنعمة آمن لأجلها، وعندهم أن الله حبب الإيمان إلى الكفار كأبي لهب وأمثاله، كما حببه إلى المؤمنين كعلي رضى الله عنه وأمثاله، وزينه في قلوب الطائفتين سواء، ولكن هؤلاء كرهوا ما كرهه الله بغير نعمة خصهم بها، وهؤلاء لم يكرهوا ما كرهه لهم».

ولقد رماهم مخالفوهم بأنهم قدرية لينطبق عليهم الأثر: «القدرية مجوس هذه الأمة» وذلك لأن المجوس قالوا إن العالم فيه قوتان: قوة للخير، وأخرى للشر، ويقولون إن قوة الخير هو إله الخير، وقوة الشر إله الشر، فادعوا أن القدرية قالوا ذلك إذ حكموا بأن المعصية من العبد لا من الله، فيرد ابن تيمية ذلك، وينفي عن القدرية ذلك القول ويقول: «ومن نقل عنهم أن الطاعة من الله، والمعصية من العبد فهو جاهل بمذهبهم، فلم يقله أحد من علماء القدرية

---

(١) الأنعام: ١٤٨ (٢) الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٢٨.

ولايمكن أن يقوله، فإن أصل قولهم أن فعل العبد للطاعة كفعله للمعصية، كلتاهما فعله بقدرته تحصل له من غير أن يخصه بإرادة خلقها فيه مختص بأحدهما، ولا قدرة جعلها فيه تختص بأحدهما»[1].

رأيه في الأشاعرة:

٣٠٩ - ويعتبر الأشاعرة من المائلين إلى الجبر؛ بل يعتبر قولهم من الجبر، ويرى أن قولهم الأفعال مخلوقات لله تعالى والكسب للعبد لا ينفي الجبر، ويقول في ذلك:

«وقال من المائلين للجبر هي (أي الأفعال) فعله (أي الله سبحانه) وهي كسب للعبد، وقالوا إن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها؛ ولا في صفة من صفاتها، وأن الله أجرى العادة بخلق لمقدورها مقارنا لها، فيكون الفعل خلقا من الله وإبداعا، وكسبا من العبد لوقوعه مقارنا لقدرته، وقالوا إن العبد ليس محدثاً لأفعاله، ولا موجداً ومع هذا فقد يقولون إنا لا نقول بالجبر المحض، بل نثبت للعبد قدرة حادثة، والجبري المحض لا يثبت للعبد قدرة».

«وأخذوا يفرقون بين الكسب الذي أثبتوه، وبين الخلق، فقالوا: الكسب عبارة عن اقتران بالقدرة الحادثة، والخلق هو المقدور بالقدرة القديمة، وقالوا أيضاً: الكسب هو الفعل بمحل القدرة عليه؛ والخلق هو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه»[2].

هذا مذهب الأشاعرة كما حكاه ابن تيمية، وهو في هذا يراهم جبرية أو مائلين للجبرية، ومذهبهم يؤدي إليها، وقد صرح بذلك تلميذه ابن القيم.

ويأخذ عليهم ابن تيمية تفريقهم بين الفعل والكسب؛ لأن الكسب إن كان مجرد اقتران لا تأثير له فهو لا يصلح مناطاً لتحمل المسئولية.

واستحقاق العقاب والثواب، وإن كان فعلا له تأثير وتوجيه وإيجاد وإحداث وصنع وعمل فهو مقدور، فإن قلت إنه لله فهو جبر، وإن قلت إنه للعبد فهو اعتزال.

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٤١ طبع المنار.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٤٢.

رأيه فى المعتزلة:

٣١٠ – وإنه إذ يأخذ على الأشاعرة ذلك ويأخذ على الجبرية ما سبق، فهو يرى أن القدرية أو المعتزلة أقرب منهم وأحسن حالا، وإن لم يكن مذهبهم هو مذهب السلف، ويقول فى ذلك:

«هذا المقام، وأى مقام، زلت فيه أقدام، وضلت فيه أفهام، وبدل دين المسلمين، والتبس فيه أهل التوحيد بعباد الأصنام على كثير ممن يدعون نهاية التوحيد والتحقيق والمعرفة والكلام، ومعلوم عند كل من يؤمن بالله ورسوله أن المعتزلة والشيعة والقدرية المثبتين للأمر والنهى والوعد والوعيد خير ممن يسوى بين المؤمن والكافر، والبر والفاجر، والنبى الصادق، والمتنبئ الكاذب وأولياء الله وأعدائه الذين ذمهم السلف، بل هم أحق بالذم من المعتزلة كما قال الخلال فى كتاب السنة والرد على القدرية»[1].

بل إنه ليزيد فيرى أن كلمة القدرية التى ذكرت فى الأثر «القدرية مجوس هذه الأمة» يدخل فى عمومها الذين يحكمون بالجبر، ويستحسن فى ذلك كلام الخلال عنهم فيقول: «والمقصود هنا أن الخلال وغيره أدخلوا القائلين بالجبر فى مسمى القدرية، وإن كانوا لايحتجون بالقدر على المعاصى فكيف بمن يحتج به على المعاصى، ومعلوم أنه يدخل فى ذم من ذم الله من القدرية من يحتج به على إسقاط الأمر والنهى أعظم مما يدخل فيه المنكر له، فإن ضلال هذا أعظم؛ ولذا قرنت القدرية بالمرجئة كلام غير واحد من السلف»[2].

٣١١ – وترى من هذه النقول أنه يرى أن أبعد الفرق عن الهداية بالنسبة للتوحيد والشريعة – الجبرية، وأن المعتزلة ليست موغلة فى الابتداع فى هذا مثلهم، وأن الجبرية أحرى أن يدخلوا فى عموم «القدرية مجوس هذه الأمة» ويعتمد على ما ذكره الخلال فى كتابه السنة والرد على القدرية.

ولعل الذى دفعه إلى ذلك ليس هو الميل لرأى المعتزلة، فإنه لا يرى رأيهم، إنما الذى دفعه ما كان يراه من حال بعض الصوفية الذين اعتنقوا ذلك الرأى، إذ أن الشريعة كما قامت على التوحيد فمقصدها إصلاح الجماعة بالأمر والنهى والتفرقة بين المحسن والمطيع؛

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٣٠.
(٢) الكتاب المذكور ص ١٣٢.

والعدالة فى الثواب والعقاب، وإن مذهب الجبرية ومن مال إليه كالأشاعرة فى نظره يؤدى فى مبناه ومعناه ومغزاه إلى أن التكليف يكون عبثاً، فإذا كانوا قد بالغوا بقولهم هذا فى التوحيد، فقد هدموا به الأحكام الشرعية، وإذا كانوا قد حرصوا على تنزيه الواحد الأحد، فقد هدموا صفة العدل، وليست هذه هى السنة.

٣١٢ - ومهما يكن من الأمر فهو يرى أن المذهبين فيهما ابتداع، وإن كان ابتداع دون ابتداع: لأن كلا المذهبين يتجه إلى التسوية بين الطائع والعاصى؛ أما الأول فقد سوى بينهما من حيث إن كليهما لا يعد مسئولا عما فعل؛ لأنه لا إرادة له قط؛ لأن الله سبحانه وتعالى هو الفاعل المختار وحده؛ وأما الثانى وهو الاعتزال؛ فقد سوى بينهما من حيث إن كلا من الطائع والمذنب فعل ما فعل من غير أن يخص الله أحدهما بنعمة التوفيق فى إيمانه، ويحرم الثانى منها فى كفره، بل هما فى الأصل سواء، ثم كان التفاوت من بعد فى العمل، مع أن الله سبحانه وتعالى قال: «يضل من يشاء، ويهدى من يشاء»[1].

مذهب السلف فى نظره:

٣١٣ - ولقد قرر أن مذهب السلف هو الإيمان بالقدر خيره وشره، وشمول قدرة الله تعالى وإرادته؛ وأن الله سبحانه خلق العبد، وكل ما فيه من قوى، وأن العبد يفعل ما يشاء بقدرته ومشيئته، ويقول فى ذلك «ومما ينبغى أن يعلم أن مذهب سلف الأمة مع قولهم: الله خالق كل شئ وأنه خلق العبد هلوعا إذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا، ونحو ذلك - أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة، قال تعالى: «لمن شاء منكم أن يستقيم* وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين»[2] وقال تعالى: «إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا * وما تشاءون إلا أن يشاء الله»[3] وقال تعالى: «إن هذه تذكرة فمن شاء ذكره * وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة»[4].

وهو بهذا يعمم إرادة الله ويثبت القدرة للإنسان؛ ولكن يقرر أن عموم الإرادة الإلهية والقدرة الكونية وشمولها لكل شئ ثابتة بالنصوص تضافرت عليها، والقدرة الإنسانية ثابتة بالحس و الشعور؛ ولا سبيل لإنكار ما ثبت بالنص؛ ولا مجابهة الحس؛ وإن الناس بالحس والشعور يتحملون مسئوليات أعمالهم فى الدنيا؛ ولا يحتج بقدره وقضائه، وأن القدر لازم

(١) النحل: ٩٣
(٢) التكوير: ٢٨ - ٢٩
(٣) الإنسان: ٢٩ - ٣٠
(٤) الرسائل والمسائل ص ١٤٢، المدثر: ٥٤ - ٥٦

لا مناص منه، إلا عندما يغالط حسه، ويكابر نفسه «فليس لأحد أن يحتج فى الذنوب بقدر الله تعالى، بل عليه ألا يفعلها، وإذا فعلها فعليه أن يتوب منها، كما فعل آدم، ولهذا قال بعض الشيوخ اثنان أذنبا ذنباً، إبليس وآدم، فآدم تاب فتاب عليه الله واختاره وهداه، وإبليس أصر واحتج بالقدر، فمن تاب من ذنبه أشبه أباه آدم، ومن أصر واحتج بالقدر أشبه إبليس»[1].

ويقول أيضاً رضى الله عنه: «من المستقر فى نظر الناس أن من فعل العدل فهو عادل، ومن فعل الظلم فهو ظالم، ومن فعل الكذب فهو كاذب، فإذا لم يكن العبد فاعلا لكذبه وظلمه وعدله، بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون الله المتصف بالكذب والظلم»[2].

٣١٤ – استقر إذن رأى ابن تيمية على ثلاثة أمور:

أولها: أن الله سبحانه وتعالى خالق كل شئ، وأن وحدانية الخلق والتكوين كاملة، وأن لا شئ فى الكون بغير إرادته؛ وأنه لا ينازع إرادته أحد، وهو فى هذا القدر يتفق مع الجبرية.

ثانيها: أن العبد فاعل حقيقة، وله مشيئة وإرادة كاملة تجعله مسئولا عما يفعل وهو فى هذا القدر يتفق مع المعتزلة أو القدرية كما يعبر الأشاعرة.

ثانيها: أن العبد فاعل حقيقة، وله مشيئة وإرادة كاملة تجعله مسئولا فعل الشر ولا يحبه ولا يرضاه، وهو فى هذا يفترق عن المعتزلة فى نظره، وذلك النظر هو مصداق قوله تعالى: «يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء»[3] وقوله تعالى: «إنك لا تهدى من أحببت، ولكن الله يهدى من يشاء»[4] وقد تكرر هذا المعنى فى أكثر من آية؛ وهو من الحقائق المقررة فى القرآن التى تأكد معناها بتضافر الأخبار.

ولكن كيف يوفق بين تلك الحقائق؟ كيف يوفق بين سلطان الله الكامل على كل شئ وعموم إرادته، وبين كون الإنسان فاعلا مختاراً؟ ثم كيف يوفق بين إرادة الله للمعاصى مع النهى عنها؟ وكيف يوفق بين عدله الكريم وجزائه للمحسن الذى وفق له السبيل إلى الخير،

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٦٩.
(٢) الرسائل والمسائل ص ١٤٣.
(٣) النحل: ٩٣
(٤) القصص: ٥٦.

وعقابه للمسئ الذى حرمه ذلك التوفيق؟ تلك هى المعضلة، وقد حاول ابن تيمية أن يوفق، فقارب فى بعضها، وسدد فى بعضها.

٣١٥ – لقد قال ابن تيمية فى عموم قدرة الله سبحانه وخلقه لكل شئ، وكون الإنسان فاعلا حقيقة لما وقع منه: «إن الله خالق الأشياء كلها بالأسباب التى خلقها، والله خلق العبد بإرادة وقدرة يكون بها فعله، فإن العبد فاعل بفعله حقيقة، فقول أهل السنة فى خلق فعل العبد بإرادة وقدرة من الله كقولهم فى خلق سائر الحوادث بأسبابها»[١].

فأفعال العبد تسند إلى الله من حيث إنه خالق سببها وهو قدرة العبد ذاته، ويقرر ابن تيمية فوق ذلك أن الله سبحانه وتعالى خلق المخلوقات كلها ومنها ما تعلقت أفعال العبيد بها، فكان من العبد التعلق بإرادته الخاصة التى فطرها الله فيه، فكان الفعل للعبد والمخلوق للرب؛ وعلى ذلك تنسب الأمور إلى الله وإلى العبد باعتبارين منفصلين؛ ويقول فى ذلك تقى الدين: «إن القائل إذا قال هذه التصرفات فعل الله وفعل العبد،إن أراد فعل الله بمعنى المصدر فهذا باطل باتفاق المسلمين؛ وإن أراد بها أنها مفعولة مخلوقة لله كسائر المخلوقات فحق»[٢].

أى أن الأشياء التى تعلقت بها إرادة العبد تكون مخلوقة لله من حيث نسبة كل شئ إليه بالفعل أو بالسبب، ومن ينكر ذلك فقد أنكر الأسباب؛ وإن أراد ذات التعلق فذلك باطل لأنه صفة للعبد.

وينبنى على هذا أن الله لا يوصف بأنه فاعل للمعاصى؛ بل الذى يوصف بها من تعلقت به مريداً مختاراً بما خلقه الله فيه؛ لأن الله لايوصف بمخلوقاته؛ بل يوصف بها من تعلقت به «فإذا كان الله قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون به، وإذا خلق رائحة منتنة أو طعماً مراً، أو صورة قبيحة، ونحو ذلك، لم يكن هو متصفا بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة»[٣].

٣١٦ – ونبين رأى ابن تيمية جلياً فى هذا المقام بما قرره تلميذه ووارث علمه ابن القيم رضى الله عنه، فقد قال:

---

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٧٠. (٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٤٥.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٤٦.

الصواب فى هذه المسألة أن يقال: «تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التى جعلها الله فيه، فالله سبحانه وتعالى إذا أراد فعل العبد خلق الله القدرة والداعى إلى فعله، ويضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة المسبب إلى سببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين، قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر، وهى جزء سبب؛ وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير، والتعبير عن هذا المعنى بمقدور بين قادرين تعبير فاسد وتلبيس، فإنه يوهم أنهما متكافئان فى القدرة كما نقول هذا الثوب بين رجلين، وهذه الدار بين الشريكين، إنما المقدور واقع الحادثة وقوع المسبب بسببه، والسبب والمسبب والفاعل والآلة كله أثر القدرة القديمة، ولا تعطل قدرة الرب سبحانه وتعالى عن شمولها وكمالها وتناولها لكل شئ، وليس فى الوجود شئ مستقل بالتأثير سوى مشيئة الرب سبحانه وقدرته، وكل ما سواه مخلوق له، وهو أثر قدرته ومشيئته، ومن أنكر ذلك لزمه إثبات خالق سوى الله سبحانه وتعالى، أو القول بموجود لا خالق له»[1].

٣١٧ – وإن رأى ابن تيمية على هذا يكون قريباً من رأى المعتزلة، وبعيداً عن رأى الجهمية، ولذا ذكر أن المعتزلة أقرب إلى الحق من الجبرية.

ولكن لا يلبث إلا قليلا حتى نجده يخالفهم، وذلك فى التوفيق بين إرادة الله للمعاصى والنهى عنها؛ فقد قال المعتزلة: إن الله لايريد المعاصى ولايختارها؛ لأن الله لا يريد شيئاً وينهى عنه؛ وعلى ذلك تقع المعاصى من العبد ولايريدها الله؛ ولا يأمر بشئ إلا وهو يريده؛ ولذلك كانت الإرادة والأمر عندهم متلازمين.

أما ابن تيمية فيرى أن الله قد يأمر بالشئ ويقع ويكون بإرادته، وعلى ذلك يريد المعصية كما يريد الخير؛ وإنما الذى لا يتلاقى مع المعصية هو المحبة والرضا، فإنه سبحانه لايحب المعاصى، ولا يرضاها، وعلى ذلك فإن المحبة أو الرضا يلازمان الأمر، أما الإرادة فهى لاتلازم الأمر.

وإن ذلك متناسق مع مذهبه، فإن كل ما ذكر فى القرآن يصف الله سبحانه وتعالى نفسه فهو وصف له، والله قد وصف نفسه بأنه يحب ويرضى، ويسخط ويغضب، فالمحبة

---

(١) راجع فى هذا كتاب (شفاء الغليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) وكتاب (تاريخ الجدل) للمؤلف ص ١٩٦.

وصف له سبحانه، وهى شئ غير الإرادة الكونية، ويسمى المحبة الإرادة الدينية، ويقول فى ذلك رضى الله عنه:

«جمهور أهل السنة من جميع الطوائف، وكثيرون من أصحاب الأشعرى يفرقون بين الإرادة والمحبة والرضا، فيقولون أنه وإن كان يريد المعاصى سبحانه لايحبها ولا يرضاها بل يبغضها ويسخطها، وينهى عنها، وهؤلاء يفرقون بين مشيئة الله وبين محبته، وهذا قول السلف قاطبة، وقد ذكر أبو المعالى الجوينى أن هذا قول القدماء من أهل السنة وأن الأشعرى خالفهم، فجعل الإرادة هى المحبة، فيقولون: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فكل ما شاءه فقد خلقه، وأما المحبة فهى منفعلة من أمره، فما أمر به فهو يحبه»[1].

٣١٨ – هذا رأى ابن تيمية فى التوفيق بين إرادة الله المعصية والنهى عنها؛ وعدم تلازم الأمر مع النهى؛ أما توفيقه بين عدل الله سبحانه، وبين هدايته للمهدى إن سار فى طريق الهداية؛ وتركه للجاحد من غير هداية، فهو أنه لايرى من الظلم فى شئ أن يخص الله أحد عبيده بتوفيقه لطريق الخير وإعانته عليه إذا اختار سلوكه، وتركه الجاحد المعاند فى غيه يعمه ما دام كل منهما مختاراً مريداً لما يفعل وهو حر شاعر بالحرية التامة التى فطره الله سبحانه وتعالى عليها، وهو بذلك يفترق عن المعتزلة أيضاً، ويقول فى ذلك:

«الله سبحانه وتعالى غنى عن العباد، إنما أمرهم بما ينفعهم، ونهاهم عما يضرهم، فهو محسن إلى عباده بالأمر لهم، محسن بإعانتهم على الطاعة، ولوقدر أن عالما صالحا أمر الناس بما ينفعهم، ثم أعان بعض الناس على فعل ما أمرهم به، ولم يعن آخرين لكان محسناً إلى هؤلاء إحساناً تاماً، ولم يكن ظالماً لمن لم يحسن، وإذا قدر أنه عاقب المذنب بالعقوبة التى يقتضيها عدله وحكمه لكان أيضاً محموداً على هذا وهذا، وأين هذا من حكمة أحكم الحاكمين؛ وأرحم الراحمين، وأمره لهم إرشاد وتعليم، فإن أعانهم على فعل المأمور كان قد أتم النعمة على المأمور، وهو مشكور على هذا وهذا، وإن لم يعنه وخذله حتى فعل الذنب، وكان له فى ذلك حكمة أخرى، وإن كانت مستلزمة تألم هذا، فإنما تألم بأفعاله الاختيارية التى من شأنها أن تورثه نعيما أو ألما، وإن كان ذلك التوريث بقضاء الله وقدره فلا منافاة بين هذا وهذا، فجعله المختار مختاراً من كمال قدرته وحكمته، وترتيب آثار الاختيار عليه من تمام حكمته وقدرته».

---

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٦٦، ومجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ص ١٥٢.

ونرى فى هذا إيمانا بالقضاء والقدر؛ وإقرارا؛ وتفويضا لحكمة الله العليم الحكيم؛ وهنا يثور موضوع جديد، هو تعليل أفعال الله، ونتصدى للموضوع بإيجاز.

تعليل أفعال الله

٣١٩ - إن الله سبحانه وتعالى خالق الكون، كل ما فيه كان بإرادته سبحانه لاسلطان لأحد معه، فهو الواحد الأحد له الملك فى السماء والأرض؛ ولكن أعماله مقيدة بالمصلحة، أى لايفعل الله إلا الصالح لأن الله متصف بكل كمال؛ والكامل لايعمل إلا الصالح؛ وهذا إلى أن للأشياء حسنا ذاتيا، وقبحا ذاتيا؟

ذلك ما خاض فيه علماء الكلام، واختلفوا فيما بينهم، وأدلى ابن تيمية بدلوه فى الدلاء، وخاض العباب، لأنه سئل عن ذلك فأفتى، وهو لايجمجم إذا طلب منه القول، وقد طلب منه.

لقد خاض ابن تيمية فى هذا الأمر خوض العارف الدارس لأقوال العلماء فيه، وهو ينظر فى الأمر على ضوء أقوالهم، ثم يقدر فى الأمر ثلاثة تقديرات ولكل تقدير منها طائفة من العلماء تعتنقه وتختاره، وتراه الحق فى الأمر.

التقدير الأول: أن الله خلق المخلوقات وأمر بالمأمورات لا لعلة ولا لداع ولاباعث، بل فعل ذلك بمحض المشيئة وإرادته سبحانه، وهذا قول أبى الحسن الأشعرى ومن تبعه، وقول نفاة القياس الظاهرية، وقول طوائف من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعى وأحمد؛ وذلك لأن الأشياء إذا كانت معللة بعلل كانت إرادة الله سبحانه وتعالى مقيدة، ولم يكن مريداً بارادة مطلقة، ولم يكن مختاراً اختياراً مطلقاً، ثم هذه العلة المقيدة للإرادة يجب أن تكون قديمة بقدمها؛ وإذا كانت العلة قديمة، وجب أن يكون المعلول وهو الفعل قديما أيضاً، لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول.

التقدير الثانى: أن يكون الله سبحانه وتعالى فى خلقه وأمره ونهيه يفعل ذلك لعلة وغاية، وأن يفرض أن هذه العلة وهذه الغاية قديمة، وهذا قول المتفلسفة الذين تؤدى أقوالهم إلى الحكم بقدم العالم.

وإن عبارات ابن تيمية تفيد أنه لم يقبل التقدير الثانى ويرد قائليه، وإشارات قوله تفيد أنه لا يرتضى القول الأول أيضاً، وإن لم يرد قائليه.

التقدير الثالث: وهو القول الثالث أن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق، وأمر بالمأمورات ونهى عن المنهيات لحكمة محمودة، ويقول فى هذا القول: «هذا قول أكثر الناس من المسلمين وغير المسلمين، وقول طوائف من أصحاب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد وغيرهم، وقول طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والكرامية والمرجئة وغيرهم، وقول أكثر أهل التصوف والحديث وأهل التفسير، وأكثر قدماء الفلاسفة، وكثير من متأخريهم كأبى البركات وأمثاله»[1].

غير أن هذه الطوائف من أهل العلم قد اختلفت أنظارهم فى معنى الحكمة المحمودة التى كان من أجلها الأمر والنهى؛ فقال المعتزلة أنها الأشياء التى أمر بها أو نهى عنها؛ وقال غيرهم هى فى تقدير الله وإرادته وفعله، فما يفعله فهو الخير وهو الحكمة، وهو الحسن، وما يأمر به فهو الحسن، وما ينهى عنه فهو القبيح.

٣٢٠ – ومن هنا يبتدئ الكلام فى الحسن العقلى والقبيح العقلى؛ وما يترتب على ذلك من وجوب الصالح أو عدم وجوبه، فالمعتزلة ومن معهم من الشيعة قالوا إن فى بعض الأشياء حسناً ذاتياً اقتضى الأمر بها؛ وفى بعض الأمور قبحاً ذاتياً اقتضى النهى عنها؛ فالله سبحانه وتعالى لا يأمر بالقبيح؛ ولا ينهى عن الحسن؛ وإن من كمال الله الخالق المدبر الحكيم العالم ألا يأمر إلا بما هو حسن، وألا ينهى إلا عما هو قبيح؛ وأن الأمر بالحسن هو الصالح، والأمر بالقبح غير لائق بذاته تعالى، كما أن النهى عن الحسن غير لائق بذاته تعالى، ومن هنا جاء قولهم بوجوب الصالح والأصلح له سبحانه؛ لأن ذلك هو الكمال الذى يليق به جلت قدرته.

ولقد قال الشهرستانى فى مذهبهم: «المعارف عندهم كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح»[2].

ولقد قال الجبائى: «كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه وتعالى بها فهى قبيحة للنهى، وكل معصية ما كان يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهى قبيحة لنفسها كالجهل

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١١٩.
(٢) الملل والنحل وتاريخ الجدل ص ٢١٢.

به والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز إلا أن يأمر الله سبحانه به فهو حسن للأمر به، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه»[1].

وقد انتهى جمهور المعتزلة من ذلك النظر إلى القول بوجوب الصلاح والأصلح بالنسبة له سبحانه.

٣٢١ – لم يرتض ابن تيمية ذلك النظر بلاشك، ولذلك قال فيهم: «أخذوا يقيسون ذلك على ما يحسن من العبد ويقبح، فجعلوا يوجبون على الله سبحانه ما يوجبون على العبد، ويحرمون عليه سبحانه من جنس ما يحرمون على العبد، ويسمون ذلك العدل والحكمة مع قصور عقلهم عن معرفة حكمته، فلا يثبتون له مشيئة عامة، ولا قدرة تامة، فلا يجعلونه «على كل شئ قدير» ولا يقولون: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن»[2].

لايختار ابن تيمية ذلك النظر، ويسوق الآيات والأحاديث المبطلة له، ويختار النظر الثانى؛ وهو أن تكون أفعال الله وأوامره ونواهيه لحكمة يعلمها هو، وأنه ليس للعبد أن يقول يجب له شئ من أفعال، أو يتهجم فيقول ما يكون لازم معناه أنه واجب عليه.

فهو لاينفى الحكمة فى الأفعال الإلهية والأوامر والنواهى الدينية، بل يقرر أنها لحكمة يعلمها الذى خلق كل شئ فأتقن خلقه، ولايلزمها أن يعلمها كلها كل الناس أو بعضهم، وأنه يعلم كل الناس أو بعضهم من حكمته ما يطلعهم عليه، وربما لايعلمون ذلك؛ ويجب الإيمان بأن الأمور العامة التى يفعلها تكون لحكمة عامة ورحمة عامة كإرسال الرسل عامة، وإرسال محمد خاصة، كما قال تعالى «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»[3].

وإذا قال قائل: قد تضرر برسالته طائفة من الناس كالذين كذبوه من المشركين، وقد أجاب عن ذلك ابن تيمية بأن النفع كان من بعض هذا الضرر، فإن الله قد أضعف شرهم، وفى ذلك نفع، ثم يقول: «وإن ما حصل من الضرر لهم أمر مغمور فى جنب ما حصل من النفع، كالمطر الذى عم نفعه، إذا خرب به بعض البيوت، أو احتبس به بعض المسافرين والمكتسبين كالقصارين ونحوهم، وما كان نفعه عاما كان خيراً مقصوداً، رحمة محبوبة، وإن تضرر به بعض الناس»[4].

---

(١) مقالات الإسلاميين. (٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٢١.
(٣) الأنبياء: ١٠٧ (٤) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٢٣.

٣٢٢ – وننتهى من هذا إلى أن ابن تيمية يقرر ثلاثة أمور:

أولها: أن الله سبحانه خلق الخلق لحكمة يعلمها، وليست هذه الحكمة علة الإنشاء مقيدة للإرادة الإلهية، بل إن الله سبحانه لايقيد إرادته شئ، ولكن لأن الله سبحانه وتعالى منزه عن العبث كانت أفعاله وأوامره ونواهيه لحكم يعلمها هو يقيناً وقطعاً وقد نعلم بعضها بإعلامه؛ وأكثرها لانعلمه، سبحانه العليم الحكيم اللطيف الخبير.

ثانيها: أن الأشياء ليس لها حسن ذاتى وقبح ذاتي؛ حتى يجب له سبحانه الصالح من الأمور والأصلح منها؛ فيجب أن يأمر بالحسن، وينهى عن القبيح، إذ الكل بأمر الله سبحانه وبخلقه، وهى أمور نسبية إضافية، فالخير والشر إنما هى أمور إضافية لا ذاتية، والحسن والقبح يكون بالنسبة لأفعال العباد لا لأفعال الله سبحانه وتعالى.

ثالثها: أن كل ما خلقه الله سبحانه وكل أوامره ونواهيه «وبعثه الرسل، وشرائعه المنزلة، كل هذا لنفع الناس ودفع الضر عنهم؛ وإن حصل ضرر بالبعض، فإنه لجلب النفع للمجموع، أو لدفع ضرر أعظم وأكبر، والله سبحانه وتعالى هو الذى خلق كل شئ وقدره تقديراً.

٣ – الوحدانية فى العبادة

٣٢٣ – بينا معنى الوحدانية فى الذات والصفات فى نظر ابن تيمية، ثم بينا معنى الوحدانية فى الإنسان والتكوين، والآن نبين معنى الوحدانية فى العبادة.

والوحدانية فى العبادة تقتضى أمرين:

أحدهما: ألا يعبد إلا الله وحده، ولايعترف بالألوهية لغيره سبحانه وتعالى، فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده، والاستسلام له وحده يقتضى عبادته وحده، ومن أشرك مع الله فى العبادة شخصا أو شيئاً فقد أشرك بالله سبحانه وتعالى، ولقد قال سبحانه: «وما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله»[1].

ومن سوى بين المخلوق والخالق فى شئ من العبادة فقد جعل مع الله آلهة أخرى، وإن

---

(١) التدمرية ٩٣. الآية: ٧٩ سورة آل عمران

كان يعتقد بوحدانية الخالق فى الخلق والذات والصفات، فإن مشركى العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق السموات والأرض، كما قال تعالى: «ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله»[1] وكانوا مع ذلك مشركين.

الأمر الثانى: مما يقتضيه التوحيد فى الألوهية والعبادة أن نعبد الله سبحانه بما شرعه على ألسنة رسله، ولانعبده إلا بواجب أو مستحب أو مباح قصد به الطاعة وشكر الله تعالى، ويقول ابن تيمية؛ والدعاء من جملة العبادات فمن دعا المخلوقين من الموتى والغائبين واستغاث بهم، كان مبتدعا فى الدين مشركاً برب العالمين، متبعاً غير سبيل المؤمنين، ومن سأل الله بالمخلوقين أو أقسم عليه بالمخلوقين كان مبتدعا بدعة ما أنزل الله بها من سلطان»[2].

٣٢٤ – وقد بنى ابن تيمية على رأيه فى وحدانية الألوهية والعبادة كلامه فى التوسل والوسيلة؛ فمنع على هذا ثلاثة أمور (أولها) التقرب إلى الله بالصالحين والأولياء.(وثانيها) الاستغاثة والتوسل بالموتى. (وثالثها) زيارة قبور الصالحين والأنبياء للتيمن ونحوه، وزيارة قبر نبينا ﷺ.

وقد خاض ابن تيمية فى هذه الأمور الثلاثة، وخالف فيها أهل عصره، واصطدمت أفكاره بأفكارهم فيها اصطداماً عنيفاً، وشدد عليه فى معقله بسببها.

إقرار ابن تيمية بكرامة الأولياء:

٣٢٥ – ولنبتدئ بأول هذه الأمور، وهو التقرب إلى الله بالأولياء الصالحين: إن ابن تيمية يقر بكرامة يعطيها الله سبحانه وتعالى بعض الناس؛ فتجرى على أيديهم خوارق للعادات، ويخوض فى معناها خوض المستقصى المتعرف الشارح الدارس؛ والذى يدفعه إلى ذلك الخوض أن بعض الصوفية فى عصره وغير الصوفية قد كانوا يزورون مقابر طائفة من الصالحين ذكروا أن لهم خوارق جرت على أيديهم، وكانوا يستغيثون بهم، ويتقربون إلى الله عن طريقهم، فشرح ابن تيمية ذلك الموضوع، وبين أن جريان الخوارق على أيديهم لايسوّغ اتخاذهم وسائل لربهم. ولقد ذكر ابن تيمية خوارق الأمور؛ وذكر أن منها ما يكون كشفا

(١) لقمان: ٢٥

(٢) راجع فى هذا قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة لابن تيمية ص ١٠٢.

«وهو من باب خوارق العلم، وذلك بأن يسمع العبد مثلا مالا يسمعه غيره، أو يرى ما لم يره غيره يقظة أو في المنام، أو يعلم ما لا يعلمه غيره بوحى أو إلهام أو علم ضرورة أو فراسة صادقة»[1].

وهذه الخوارق تعم الأنبياء وغيرهم؛ ولقد قسم الخوارق إلى معجزات، وهى ما يكون على أيدى النبيين من آيات باهرة مقرونة بالتحدى؛ وهذه الخوارق لاتكون إلا للخير ونفع الناس؛ لأنها رسالة الرسول وتكليمه عن الله تعالى.

وأما ما يجرى على أيدى غير الرسل؛ فيقسمه ابن تيمية إلى أقسام ثلاثة، فيقول:

«الخارق إن حصل به فائدة دينية كان من الأعمال الصالحة المأمور بها ديناً وشرعاً، وإن حصل به أمر مباح كان من نعم الله الدنيوية التى تقتضى شكراً، وإن كان على وجه يتضمن منهياً عنه نهى تحريم أو تنزيه كان سبباً للعذاب أو البغض».

وترى أن الخوارق للعادة كما تجرى على أيدى الصديقين الصالحين تجرى على أيدى غيرهم، ومن الخوارق للعادة المتضمنة لأمر مطلوب دعوة الله لإقامة العدل، وإجابة الدعاء؛ ومن المنهى عنه أن يدعو على غيره بما لا يستحقه.

ويتلخص من هذا أن الخارق محمود فى الدين أو مذموم فى الدين، ومباح لامحمود ولامذموم، فإن كان فيه منفعة كان نعمة، ويسمى كرامة.

والكرامة لاتعطى بذاتها فضلا، ويرى أن من أوتى الاستقامة على الجادة أفضل ممن أوتى الكرامة؛ ولذا ينقل عن أبى على الجورجانى تلك الكلمة الحكيمة: «كن طالباً للاستقامة لاطالباً للكرامة، فإن نفسك منجبلة على طلب الكرامة، وربك يطلب منك الاستقامة»[2].

لاتلازم بين الكرامة والولاية:

٣٢٦ – وينتهى ابن تيمية من بحثه فى الكرامات والأولياء إلى أن الولاية لله ليست

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٣.

(٢) الكتاب المذكور ص ٧ وارجع إلى الصفحات التالية لهذا الكتاب المذكور ترى فيها بحثاً طويلا فى التأثيرات الخارقة.

ملازمة لخوارق العادات بل قد يكون وليا لله وليس له أى خارق، ولايجرى الله على يديه أى أمر من الأمور الخارقة للعادة؛ كما قد يجرى الله على يد شخص أمورا خارقة وليس مطيعاً لله فلايكون ولياً له كما تبين من الأقسام السابقة.

والأساس في ذلك أن ولاية الله تعالى المذكورة فى مثل قوله تعالى: «ألا أن أولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون»[1] هى التقوى والإيمان كما عرفها الله سبحانه، إذ قال «الذين أمنوا وكانوا يتقون»[2] وقال تعالى «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا»[3].

وقد روى البخارى فى صحيحه عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: يقول الله تعالى: «من عادى لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة. وما تقرب إلى عبدى بمثل أداء ما افترضته عليه، ولايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشي بها، فبى يسمع، وبى يبصر، وبى يبطش، وبى يسعى)[4].

وبهذا كله يتبين أن ولى الله الحق هو المؤمن التقى، لا الذى تجرى على يديه خوارق العادات، وأن من تجرى على يديه خوارق العادات قد يكون غير ولى إذا لم تتحقق عناصر التقوى والإيمان.

٣٢٧ – هذا ومن جرت على يديه خوارق العادات يخطئ ويصيب، فليسوا على صواب دائماً، ويقول فى ذلك تقى الدين «وأهل المكاشفات، والمخاطبات يصيبون تارة ويخطئون أخرى كأهل النظر والاستدلال فى موارد الاجتهاد ولهذا وجب عليهم جميعا أن يعتصموا بكتاب الله وسنة رسوله، وأن يزنوا مواجيدهم ومشاهداتهم وأراءهم ومعقولاتهم بكتاب الله وسنة رسوله، ولا يكتفوا بمجرد ذلك، فإن سيد المحدثين المخاطبين الملهمين من هذه الأمة هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وقد كانت تقع له وقائع يردها عليه رسول الله ﷺ وصديقه التابع له الآخذ عنه.. ولهذا وجب على جميع الخلق اتباع الرسول ﷺ وطاعته فى جميع أمورهم الظاهرة والباطنة، ولو كان أحد يأتيه من الله ما لا يحتاج إلى عرضه على الكتاب والسنة، لكان مستغنياً عن الرسول فى بعض دينه، وهذا من أقوال المارقين[4]»

---

(١) يونس: ٦٢ (٢) يونس: ٦٣

(٣) المائدة: ٥٥ (٤) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص ٤٠، ٤٣.

التقرب بالأولياء:

٣٢٨ - وإذا كان الأولياء هم الذين عرفناهم، وهم المتقون، والذين تجرى على أيديهم الخوارق ليسوا معفيّن من أحكام الشرع بل إنهم مطالبون بها، فكل امرئ مسئول عن عمله، ولا يتقرب إلى الله بالالتجاء إلى ولى أو الازدلاف إليه؛ أو الدعوة بجاهه، فإنه مسئول عن عمله فى الدنيا، كما أنهم مسئولون عن أعمالهم.

بل إن التوسل إلى الله بعباده غير جائز فى الدين؛ وإن الله سبحانه لايقبل من كل امرئ إلا عمله، فلا يحط عنه سيئاته أن يستغيث بنبى أو ولى؛ أو يطلب المغفرة بجاه نبى أو ولى، إنما يغفر الذنوب رب العالمين لكل من تاب أو أناب؛ وأقلع عن المعصية، وسلك سبيل المؤمنين.

ولذلك نهى النبى ﷺ عن أن يستغفر للمشركين؛ كما قال تعالى: «ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم»[1] ولقد قال النبى ﷺ لأقاربه الأدنين: «يا معشر قريش اشتروا أنفسكم من الله، فإنى لا أغنى عنكم من الله شيئا، يا بنى عبد المطلب لا أغنى عنكم من الله شيئا، يا عباس ابن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئا، ياصفية عمة رسول الله ﷺ لا أغنى عنك من الله شيئا، يا فاطمة بنت رسول الله سلينى من مالى ما شئت لا أغنى عنك من الله شيئا»[2].

ولكن النبى ﷺ مجاب الدعاء للمؤمنين الصادقى الإيمان وهو حى، وكذلك هو مجاب الشفاعة للمؤمنين وهو حى فى الدنيا، وفى الآخرة يوم القيامة، وعند الجمع.

ولقد كان الصحابة يستشفعون بالنبى ﷺ، ويتوسلون فى حياته بحضرته، فقد روى فى صحيح البخارى عن أنس بن مالك أن عمر بن الخطاب كان إذا قحط الناس استسقى بالعباس بن عبد المطلب فقال: «اللهم إنا كنا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا». وإن الناس لما أجدبوا فى عهد النبى ﷺ دخل عليه أعرابى فقال: «يارسول الله، هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله يغثنا» فرفع النبى ﷺ يديه وقال: «اللهم أغثنا... اللهم أغثنا... اللهم أغثنا...» فنشأت سحابة من جهة البحر، فمطروا سبوعا لايرون فيه الشمس، حتى دخل الأعرابى أو غيره، فقال: يارسول الله، انقطعت

(١) التوبة: ١١٣ (٢) قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة ص ٥.

السيل وتهدم البنيان، فادع الله يكشفها عنها، فرفع يديه، وقال: «اللهم حوالينا ولا علينا.. اللهم على الآكام والظراب، ومنابت الشجر، وبطون الأودية» فانجابت عن المدينة، كما ينجاب الثوب، وروى أبو داود أن رجلا قال لرسول الله ﷺ: «إنا نستشفع بك على الله، ونستشفع بالله عليك» فسبح رسول الله ﷺ حتى رؤى ذلك فى وجوه أصحابه، وقال: «ويحك.. أتدرى ما الله؟ إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك»[1].

ولقد كان الصحابة يشفعون بدعاء خيارهم فى حياتهم، ولا يدعون بأحد بعد مماته.

منع الاستغاثة بغير الله:

٣٢٨- وهنا يجئ الأمر الثانى؛ وهو منع الاستغاثة بالأحياء والأموات ومنع التوسل بالأموات مطلقاً باستغاثة أو بغيرها. أما الاستغاثة بغير الله فهى ممنوعة بإطلاق، ولقد نهى النبى ﷺ عن الاستغاثة به، فقد روى الطبرانى فى معجمه الكبير أن منافقا كان يؤذى المؤمنين، فقال أبو بكر: قوموا نستغث برسول الله من هذا المنافق، فقال النبى ﷺ: «إنه لا يستغاث بى، وإنما يستغاث بالله»[2] وهكذا كل ما لا يقدر عليه إلا الله سبحانه وتعالى لا يجوز أن يطلب من نبى ولا ولى، ولذا يقول «ما لا يقدر عليه البشر لا يجوز أن يطلب إلا من الله سبحانه، لا يطلب ذلك لا من الملائكة، ولا من الأنبياء، ولا من غيرهم، ولا يجوز أن يقا لغير الله اغفرلى، واسقنا الغيث، وانصرنا على القوم الكافرين، أو اهد قلوبنا، فأما ما يقد عليه البشر، فليس من هذا الباب. وقد قال تعالى «إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم»[3] وفى دعاء موسى عليه السلام: «اللهم لك الحمد، وإليك المشتكى وإليك المستعان، وبك المستغاث، وعليك التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بك» وقال أبو زيد البسطامى: استغاثة المخلوق بالمخلوق كاستغاثة الغريق بالغريق. وقال أبو عبد الله القرشى: استغاثة المخلوق بالمخلوق كاستغاثة المسجون بالمسجون»[4].

التقرب بالموتى:

٣٢٩- ولا يسوّغ ابن تيمية التقرب إلى الله بالموتى من الأنبياء والصالحين؛ لأن

---

(١) قاعدة جليلة ص١٠٣، ١٠٤

(٢) قاعدة جليلة ص٩٧.

(٣) الأنفال: ٩.

(٤) قاعده جليلة فى التوسل والوسيلة ص١٢٢.

التقرب إلى الله بالاقتداء بهم والنهج على منهاجهم؛ وليس لأجل أن يستغاث بهم أو يطلب الدعاء منهم؛ لأن ذلك يؤدى إلى الشرك بالله؛ فيقرر رضى الله عنه «أننا ليس لنا أن نطلب من الأنبياء والصالحين شيئاً بعد موتهم، وإن كانوا أحياء فى قبورهم، وإن قدر أنهم يدعون للأحياء، وإن وردت به آثار فليس لأحد أن يطلب منهم ذلك، ولم يفعل ذلك أحد من السلف، لأن ذلك ذريعة إلى الشرك، وعبادتهم من دون الله، بخلاف الطلب من أحدهم فى حياته فإنه لا يفضى إلى الشرك»[1].

وإذا كان الطلب من الموتى ولو كانوا أنبياء ممنوعاً خشية الشرك، فالنذر للقبور أو لسكان القبور أو العاكفين على القبور نذر حرام باطل يشبه النذر للأوثان، وسواء أكان نذر زيت أم غيره... ومن الحسن أن يصرف ما نذره- فى نظيره من الشرع مثل أن يصرف الزيت إلى تنوير المساجد، والنفقة إلى فقراء المسلمين، وإن كانوا من أقارب الشيخ.

ويقول رضى الله عنه: «ومن اعتقد أن فى النذر للقبور نفعاً أو أجراً فهو ضال جاهل» ثم يقرر أن ذلك نذر فى معصية «وأن من يعتقد أنها باب الحوائج إلى الله وأنها تكشف الضر، وتفتح الرزق، وتحفظ العمر فهو كافر مشرك يجب قتله»[2].

وترى من هذا أن ابن تيمية لا يعتقد أن للموتى أى تأثير فى الأحياء، وأنه لا يصح أن يوجه إليهم أى دعاء، وأن نداءهم أو الاستغاثة بهم ضلال، وأن اعتقاد نفعهم، وأنهم يفتحون باب الحوائج شرك يسوّغ القتل؛ لأنه يعتبر ردة فى نظره، ونحسب أنه لو اقتصر على أنه ضلال، ما كان فى ذلك تطرف ولا مغالاة، أما الحكم بأنه كفر فأحسبه مغالاة، ودفعته إليها حدة الجدال.

زيارة قبور الصالحين:

٣٣٠- وننتقل بعد هذا إلى زيارة قبور الأنبياء والصالحين، وهو الأمر الثالث؛ بل الأمر الذى أثار الضجة الشديدة هو والاستغاثة بالنبى ﷺ ؛ فقد أثار ذلك عجاجة حولها؛ وكان هو يجادل ويلاحى وحده فى الميدان، وقد فقد فى آخر الأمر النصير من الأمراء، حتى زج به فى غيابة السجن.

---

(١) الكتاب المذكور ص١١٣.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ١ ص٥٥.

فإنه رضى الله عنه يرى أن زيارة القبور مطلقاً للاتعاظ جائز، بل مندوب إليه؛ لأنه عبرة واعتبار، وتذكرة واستبصار، أما القصد إلى زيارة قبر رجل صالح بعينه، أو نبى بعينه فإن ذلك لا يجوز؛ وقد خالفه غيره كأبى حامد الغزالى وأبى محمد بن قدامة المقدسى لعموم قوله ﷺ «زوروا القبور».

والأساس الذى بنى عليه المنع هو الأساس الذى بنى عليه عدم دعاء الميت؛ لأنه يرى أن ذلك يؤدى إلى الوثنية والشرك؛ ولأن النبى ﷺ نهى عن أن يتخذ قبره مسجداً، حتى لا يزار، فقد جاء فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أنه ﷺ قال فى مرض موته: «لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»، ولأن الصحابة دفنوه ﷺ فى حجرة عائشة رضى الله عنها على غير ما اعتاد الناس، وذلك لكيلا يتخذ قبره الكريم مسجدا أو مزارا، فيؤدى ذلك إلى ما يشبه الشرك، ولقد كانت الروضة النبوية منفصلة عن مسجده ﷺ إلى زمن الوليد بن عبد الملك، فلم يكن أحد يدخلها؛ ولا يتمسح بقبر النبى الكريم، ولا يدعو دعاء هناك.

ولقد كان السلف إذا سلموا على النبى ﷺ بعد مماته وأرادوا الدعاء دعوا مستقبلى القبلة، ولا يستقبلون القبر.

واتفق الأئمة على أنه لا يمس قبر النبى ﷺ، ولا يقبل[1]، ولقد قال النبى: «اللهم لا تجعل قبرى وثناً يعبد. اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد».

وكل هذا كان محافظة على التوحيد فإن من أسباب الشرك اتخاذ القبور مساجد.

٢٣١- هذا نظر ابن تيمية فى منع زيارة قبور الصالحين والأنبياء، والسفر إليها، ولم يستثن الروضة الشريفة من عموم حكمه، بل أدخلها فى العموم، وتكلم فيها خاصة، ولقد زكى ما تقدم بالحديث الشريف: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدى هذا، والمسجد الأقصى».

وهذا الحديث صريح فى أن السفر لهذه المساجد مستحب، وأما السفر إلى بقعة غير هذه فإنه داخل فى عموم النهى، بل إن النبى ﷺ تعوذ من أن يتخذ قبره موضع تقديس، فقد قال عليه الصلاة والسلام: «اللهم لا تجعل قبرى وثناً يعبد. اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد».

---

(١) العقود الدرية ص٣٣٥.

فإذا كان النهى عن زيارة القبور للتقرب إلى الله بمجرد الزيارة منهياً عنه بشكل عام فقبر الرسول الكريم منهى عن زيارته لهذا الغرض بشكل خاص.

٣٣٢- وقد عارض ابن تيمية فى ذلك النظر جمهور الذين عاصروه، بل الجمهور الأعظم من المسلمين إلى يومنا هذا؛ فإنه يروى أن النبى ﷺ قال: «إذا سألتم الله فاسألوه بجاهى، فإن جاهى عند الله عظيم». ويروى أنه ﷺ قال: «من زارنى بعد مماتى فكأنما زارنى فى حياتى».

ولكن ابن تيمية يقول فى الخبر الأول: «هذا الحديث كذب ليس فى شئ من كتب المسلمين التى يعتمد عليها أهل الحديث، ولا ذكره أحد من أهل العلم بالحديث مع أن جاهه عند الله أعظم من جاه جميع الأنبياء والمرسلين»(١).

ويقول فى الحديث الثانى: ضعيف والكذب ظاهر عليه مخالف لدين المسلمين، فإن من زاره فى حياته لو كان مؤمناً كان من أصحابه، ولا سيما إن كان من المهاجرين المجاهدين معه، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: «لا تسبوا أصحابى، فو الذى نفسى بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصفه»(٢).

وهكذا يستطرد ابن تيمية فى الرد على مخالفته فى عنف، وشدة، ويستشهد بأقوال الأئمة الأربعة مثل إجماعهم على عدم مس قبر النبى ﷺ كما ذكرنا.

٣٣٣- هذه إحدى القضايا التى أثار غبارها ابن تيمية فى قوة وعنف، وقرع بها مشاعر معاصريه قرعاً شديداً وأزعجهم بها إزعاجاً شديداً.

والأساس الذى بنى عليه ابن تيمية قوله هو إفراد الله وحده بالعبادة، والبعد عن الوثنية وكل ذرائعها؛ ثم حمل نصوص النهى عن الوثنية على زيارة القبور، وخصوصاً قبر الرسول.

نحن قد نميل إلى قوله فى زيارة قبور الصالحين أما زيارة قبر النبى ﷺ فإنا نخالفه فيه مخالفة تامة، وذلك لأن الأساس الذى بنى عليه قوله هو الوثنية، فإن كان يريد أن

---

(١) قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة ص١٠٦.   (٢) الكتاب المذكور ص٥٧.

زيارة القبر الشريف هو فى ذاته نوع من الوثنية فهو غريب، فإنك كما تفسره بأنه وثنية يصح أن تفسره بأنه وحدانية ومبالغة فيها؛ لأن زيارة قبر نبى الوحدانية استشعار لحقيقتها، وتقديس لمعناها؛ فإن التقديس الذى يتصل بالرسل إنما هو من فكرتهم، وهدايتهم فالتقديس لمحمد تقديس للمعانى التى دعا إليها وحث عليها؛ وكيف يتصور من مؤمن يعرف حقيقة الدعوة المحمدية أنه يكون مستشعرا لأى معنى من معانى الوثنية؛ وهو يستعبر العبر، ويستبصر ببصيرته عند الحضرة الشريفة والروضة المنيفة.

وإذا كان خوف ابن تيمية من أن يؤدى ذلك إلى الوثنية بمضى الأعصار والدهور، فإنه خوف فى غير مخاف؛ لأن الناس كانوا يزورون قبر الرسول إلى أول القرن الثامن، ثم بتوالى العصور من بعده إلى يومنا هذا. ومع ذلك لم ينظر أحد إليه نظرة عبادة، أو وثنية؛ نعم تفرط من العامة عبارات كالتوسل بجاهه، أو الاستشفاع بشفاعته وهى عبارات لا وثنية فيها، بل تؤول بأقرب تأويلاته؛ ويفهم الجاهلون، ولا تمنع تلك الذكريات العطرة لأجل عبارات من العوام يحسن إرشادهم لا منعهم من الزيارة، وتفهيمهم لا تكفيرهم، وإن الله سبحانه قد صان التوحيد إلى يوم القيامة؛ وقد ذكر ذلك محمد ﷺ فى آخر حياته، وبشر به المؤمنين؛ وهو أن الشيطان قد يئس أن يعبدفى أرض العرب، فليس لابن تيمية أن يخاف على التوحيد من بعد.

٣٣٤– وإن الآثار عن السلف الصالح تثبت أنهم رضى الله عنهم كانوا يتبركون بزيارة قبره الشريف، ولم يجدوا فيه وثنية ولا ما يشبهها. ألم يكن الشيخان الجليلان أبو بكر وعمر حريصين على أن يدفنا بجوار جثمانه الكريم ﷺ ولم يريا فى ذلك الحرص وثنية أو ما يشبه الوثنية.

ولقد روى ابن تيمية رضى الله عنه أن السلف الصالح رضوان الله تبارك وتعالى عليهم كانوا يسلمون على النبى ﷺ كلما مروا على الروضة الشريفة. قال نافع: كان ابن عمر يسلم على القبر، رأيته مائة مرة أو أكثر يجئ إلى القبر، فيقول السلام على النبى ﷺ، والسلام على أبى بكر، السلام على أبى، وروى واضعاً يده على مقعد النبى ﷺ من المنبر ثم وضعها على وجهه.

ولقد قال ابن وهب إن الإمام مالكا رضى الله عنه قال: «لا بأس لمن قدم من سفر أو

خرج إلى سفر أن يقف على قبر النبي ﷺ فيصلي عليه ويدعو لأبي بكر وعمر، قيل: فإن ناساً من أهل المدينة لا يقدمون من سفر، ولا يريدونه يفعلون ذلك اليوم مرة أو أكثر، وربما وقفوا في الجمعة أوالأيام المرة والمرتين أو أكثر عند القبر، فيسلمون ويدعون ساعة، فقال مالك: لم يبلغني ذلك عن أهل الفقه ببلدنا وتركه واسع، ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، ولم يبلغني عن أول هذه الأمة وصدرها أنهم كانوا يفعلون ذلك. ويكره إلا من جاء من سفر أو أراده»[1].

ولقد حكى ابن تيمية عن أكثر الأئمة أنهم يرون أن يستقبل القبر الشريف عند الدعاء[2].

٣٣٥- هذه النقول وغيرها مما جرى على قلم ابن تيمية رضي الله عنه، تدل على جواز زيارة قبر رسول الله ﷺ، والإحساس بالذكريات الجليلة التي تؤثر عن حياته ﷺ. وقد دل على ذلك من هذه الأخبار:

١- كثرة زيارتهم لقبره ﷺ، حتى أن ابن عمر زاره أكثر من مائة، وأن نافعا تلميذه رآه يضع يده على مقعد رسول الله ﷺ على منبره ثم يضعها على وجهه.

٢- تجويز بعض الأئمة أن يدعو الزائر للقبر الله متجها إلى القبر؛ وعلى ذلك أكثر الأئمة.

٣- وأن مالكا رضي الله عنه يحث على زيارة القبر عند السفر، وعند العزم عليه وهكذا مما نقل تقي الدين.

وإذا لم يكن مسوغاً للزيارة والتذكر بالقرب من الروضة الشريفة فماذا يكون المسوغ. وإن الحديث الصحيح «لا تشدوا الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد»، هو دليل على شرف البقعة التي حل فيها محمد ﷺ حياً، ودفن فيها ميتاً؛ فقد كان شرف الكعبة أنها بيت الله وأول بيت وضع للناس، وشرف المسجد الأقصى؛ لأنه مسجد الأنبياء السابقين وموضع الإسراء، ومنه كان المعراج؛ فماذا يكون شرف المسجد المحمدي؟ إنما شرفه من إقامة الرسول به

(١) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص٥٥.

(٢) العقود الدرية ص٣٢٨.

وكونه كان مكان النور المحمدى، والهدى الإسلامى، وأن شد الرحال إليه ليرى الرائى موطن الوحى، ومنازل النبوة؛ وإن تلك الذكريات كما تتحقق فى المسجد الشريف تتحقق فى الروضة الشريفة، بيد أن هذا يصلى فيه، وتلك لا يصلى فيها، لموضع النهى من أن يتخذ القبر مسجداً، فيقتصر على مورد النهى.

٣٣٦- يسأل ابن تيمية: لماذا اختار النبى ﷺ أن يكون مدفنه فى مسكنه وهو حجرة عائشة رضى الله عنها؟ ويختار الجواب، وهو ألا يتخذ قبره مسجداً؛ ولا يكون موضع عبادة، وقد يكون ذلك جواباً سليماً، أو هو جزء من جواب صحيح، والجزء الثانى أن يكون قبره قريباً من مسجده؛ وأن يكون قبره معروفاً غير مجهول؛ فإنه لو دفن بالبقيع فى الصحراء فقد يجهل موضعه، ويكون بعيداً عن مسجده، أما إذا دفن فى حجرة عائشة رضى الله عنها، فإنه يكون قريباً من مهبط الوحى، ومبعث الدعوة؛ ومكان التنزيل.

وبعد فإنا نخالف ابن تيمية فى منعه التبرك بزيارة قبر الرسول والمناجاة عنده، وعدم الندب إليها، وإن التبرك الذى نريده ليس هو العبادة أو التقرب إلى الله بالمكان، إنما التبرك هو التذكر والاعتبار والاستبصار. أى امرئ مسلم علم حياة النبى ﷺ وسيرته، وهدايته، وغزواته، وجهاده، ثم يذهب إلى المدينة، ولا يحس بأنه فى هذا المكان كان يسير الرسول، ويدعو ويعمل، ويدبر ويجاهد؛ أو لا يعتبر ولا يستبصر، أولا يحس بروحانية الإسلام، وعبقرية النبى الأمين، أو لا تهز أعطافه محبة الله ورسوله، والأخذ بما أمر الله به، والانتهاء عما نهى عنه إلا من أعرض عن ذكر الله، ولم يكن من أولى الأبصار، إن الزيارة إلى قبر الرسول هى الذكرى والاعتبار؛ والهدى والاستبصار، والدعاء عند القبر دعاء والقلب خاشع؛ والعقل خاضع، والنفس مخلصة، والوجدان مستيقظ، وإن ذلك أبرك الدعاء.

الوحدانية والتصوف

الحلول- وحدة الوجود- الاتحاد

٣٣٧- شغل الفكر الإسلامى بأفكار أثارها المتصوفة، تتعلق بصلة الله سبحانه وتعالى بخلقه، وإن المعروف بين علماء المسلمين المقرر فى مصادر الدين أنها صلة الخالق بالمخلوق؛ والمبدع بما أبدعه، والله واجب الوجود الذى ليس كمثله شئ؛ والمخلوق ممكن الوجود، عرض له الوجود بعد أن لم يكن.

لكن بعض المتصوفة أثاروا أموراً تجعل الصلة ليست كذلك فقط، فقد قالوا تابعين لرأى قديم بجواز حلول الله فى بعض الآدميين إذا كان مستعداً لذلك بصفاء نفسه وثقل روحه؛ وأظهر من قال ذلك الحلاج كما قلنا فى المتصوفة؛ ثم جاء ابن عربى فحكم بوحدة الوجود، وأن الموجود واحد، تعددت صوره وأشكاله ومظاهره ثم جاءت بعد ذلك فكرة الاتحاد بين المخلوق والخالق من حيث المحبة والشوق، فإنه بهذه المحبة يتصل بالله تعالى ويعلو إليه، وأنه عندما يصل إلى درجة الاتحاد بالذات العلية يكون فى غيبوبة يسمونها المحو، أى فناء ذاته الفانية فى ذات الله الباقية، أو يسمونها السكر لأنه يغيب فيها عن الحس، ويسمى أولئك هذه الحال بوحدة الشهود، وهى مقابل ما قاله ابن عربى عن وحدة الوجود[1]. وقد جاء ذلك المذهب فى شعر عمر بن الفارض؛ وحكم ابن عطاء الله السكندرى الذى عاصر ابن تيمية وشكاه إلى أولى الأمر سنة ٧٠٧.

٣٣٨- ناقض ابن تيمية هذه المذاهب التى تربط الخالق بالمخلوق؛ لأنه أولا رآها منافية لمعنى توحيد الله سبحانه وتعالى الذى شرحه وبينه، وثانياً لأنه رأى بعض قائليها يدعون لأنفسهم حالا يعلون فيها على التكليف، وابن تيمية يرى أن من ينزع ذلك المنزع معطل لأحكام الشرع خالع الربقة، وثالثا لأنه رأى الناس يزعمون فى أصحابنا قدرة خارقة للعادة؛ فيتقربون إلى الله بهم؛ وهم من يسمون عندهم أولياء.

رأى ابن تيمية فيهم ذلك فشن عليهم حرباً شعواء أقض بها مضاجعهم، ونالوا منه عند السلطان والناس، ونال منهم عند الناس، ولقد ناقش أقوالهم مناقشة العارف لها الفاحص لدقائقها العارف لأسرارها، ولكنه سماها كلها مذهب الاتحاد، أو الاتحاديين، وكأنه نظر إلى المعنى المشترك فى هذه الأمور الثلاثة، وهى وحدة الوجود والحلول، والفناء فى الله بالمحبة؛ وذلك لأن هذه المناهج الثلاثة تلتقى فى معنى الاتحاد، اتحاد المخلوق بالخالق؛ بيد أن وحدة الوجود فيها اتحاد لا تعدد فيه؛ فليس هناك اثنان، بل وحدة لاثنينية فيه؛ والآخران فيهما اتحاد بين اثنين، على تفرقة بين الاصطلاحين.

ولقد قال فى مقدار فهمه لمذهب هؤلاء الاتحاديين فى نظره؛ قد افترقوا بينهم على فرق، ولا يهتدون إلى التمييز بين فرقهم، مع استشعارهم أنهم مفترقون، ولهذا لما بينت

(١) راجع النبذ ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥ من هذا الكتاب، فقد جلينا هذه المعانى بما يناسب المقام ولا داعى لتكرارها هنا.

لطوائف من أتباعهم ورؤسائهم حقيقة قولهم وسر مذهبهم صاروا يعظمون ذلك، ولولا ما أقرنه بذلك من الذم والرد لجعلونى من أئمتهم، وبذلوا لى من طاعة نفوسهم وأموالهم ما يجل عن الوصف، كما تبذل النصارى لرؤسائهم، والإسماعيلية لكبرائهم، وما بذل آل فرعون. وكل من يقبل قول هؤلاء فهو إما جاهل بحقيقة أمرهم، وإما ظالم يريد علواً فى الأرض وفساداً، أو جامع بين الوصفين وهذه حال أتباع فرعون، والذين قال الله فيهم: «فاستخف قومه فأطاعوه»[1].

٣٣٩- ويرى رضى الله عنه أنه يكفى لرد هذه المذاهب تصورها، فإن تصورها كاف فى بيان فسادها، ولا يحتاج مع حسن التصور إلى دليل آخر «وإنما تتبع الشبهة لأن أكثر الناس لا يفهمون حقيقة قولهم وقصدهم».

ويقول مشنعاً على مذهب وحدة الوجود: «أصلهم الذى بنوا عليه أن وجود المخلوقات والمصنوعات حتى وجود الجن والشياطين والكافرين والفاسقين والكلاب والخنازير والنجاسات والكفر والفسوق والعصيان عين وجود الرب، لا أنه متميز عنه منفصل فى ذاته، وإن كان مخلوقاً مربوباً مصنوعاً له قائما به، وهم يشهدون أن فى الكائنات تفرقاً وكثرة ظاهرة بالحس والعقل، فاحتاجوا إلى جمع يزيل الكثرة، ووحدة ترفع التفرق مع ثبوتها».

وهو مع شدته على المذهب وقائليه يقول فى ابن عربى قولا رقيقاً نسبياً، فيقول: «مقالة ابن عربى مع كونها كفراً هو أقربهم إلى الإسلام لما يوجد فى كلامه من الكلام الجيد، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره، بل هو هائم مع خياله الواسع الذى يتخيل فيه الحق تارة والباطل أخرى، والله أعلم بما مات عليه»[2].

٣٤٠- يقوم مذهب ابن عربى فى نظر ابن تيمية على دعامتين، أو أصلين كما عبر هو:

أحدهما: أن المعدوم شئ ثابت فى حال العدم أى أن كل معدوم يمكن وجوده- حقيقته وماهيته وعينه ثابتة فى العدم؛ لأنه لولا ثبوتها ما صح قصده بإرادة إيجاده؛ لأن القصد

---

(١) راجع رسالة حقيقة مذهب الوحدة ص٤ . الآية: ٥٤ سورة الزخرف

(٢) المصدر المذكور ص٦.

يستدعى التمييز، والتمييز لا يكون إلا فى شئ ثابت، وعلى ذلك لا يكون إيجاد المعدوم خلقاً لماهيته وحقيقته وعينه؛ بل هو جعل للصورة المحدثة من حيوانية أو نباتية أو معدنية أو حجرية أو نحو ذلك من الأغراض المتغيرة، أما الجوهر فثابت[1].

ثانيهما: أن وجود الخالق هو وجود الحق وعينه، ويقرر ابن تيمية أن ذلك هو مفتاح كلام[2] ابن عربى وفلسفته، ويقول فى ذلك: «فمن فهم هذا فهم كلام ابن عربى نظمه ونثره وما يدعيه من أن الحق يتغذى بالخلق؛ لأن وجود الأعيان الحادثة معتمد بالأعيان الثابتة فى العدم، ولهذا يقول بالجمع من حيث الوجود، وبالفرق من حيث الماهية والأعيان الحادثة، ويزعم أن هذا هو سر القدر؛ لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها فى العدم فى أنفسها، فهى التى أحسنت وأساءت وحمدت وذمت، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه حال العدم والصورة العارضة»

٣٤١- وبعد أن يقرر ابن تيمية مذهب ابن عربى كما رآه يعود عليه بالنقض والهدم؛ والمقصد الذى يتجه إليه أولا وبالذات فى هدمه هو بيان أنه لا يتفق مع الحقائق المقررة فى الإسلام، وأنه والإسلام على طرفى نقيض لا يجتمعان ولا يتلاقيان؛ ولذا يتجه إلى نقضه بالمنقول مع المعقول، ويعتمد على المنقول أكثر لسببين:

أولهما: أن ذلك المذهب السلفى هو من ضمن مذاهب الفلاسفة الذين حكموا بقدم العالم، وهو إن لم يكن مثلهم فقد قاربهم أو سار على منهاجهم، وقد ناقش ابن تيمية أولئك الفلاسفة فى مذاهبهم، وبين بطلانها فى كتبه وبحوثه المختلفة مثل منهاج السنة وغيره.

ثانيهما: أن ابن عربى قد اعتنق رأيه كثير من المسلمين، وحسبوه إسلاما، بل حسبوه لب الإسلام ومعناه، وخصوصاً أن ابن عربى زينه لهم بإثبات أن محمداً ﷺ هو العقل الأول، وأنه كان قبل كل شئ، فسهل على بعض المسلمين قبوله؛ ورغب كثيرون فى اعتناقه، وكادت الفكرة فيه تعم الصوفية فى عصر ابن تيمية؛ لذلك وجد ابن تيمية أن الحاجة ليست إلى إبطال أصله العقلى فقط، بل هى ماسة وضرورية لإبطاله من الوجهة النقلية؛ ولذلك

(١) رسالة مذهب الاتحاديين ص٧.

(٢) نقل المرحوم السيد رشيد رضا عن الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده أنه قال إن لكلام ابن عربى مفتاحا، من عرفه فهم جميع كلامه، فأنا أقرأ الفتوحات كما أقرأ تاريخ ابن الأثير.

هاجمه بمجرد تمام تصوره بأنه مناف للمقررات الإسلامية المعلومة من الإسلام بالضرورة فقال «فتدبر كلامه، كيف انتظم شيئين: إنكار وجود الحق، وإنكار خلقه لمخلوقاته، فهو منكر للرب الذى خلق، فلا يقر برب ولا بخلق، ومنكر لرب العالمين، فلا رب ولا عالمون مربوبون؛ إذ ليس هناك إلا أعيان ثابتة، ووجود قائم بها، فلا الأعيان مربوبة، ولا الوجود مربوب، ولا الأعيان مخلوقة، ولا الوجود مخلوق[1]»

٣٤٢- وعندما يتجه ابن تيمية إلى إبطال ذلك المذهب بالنقل والعقل، يبتدئ فيبطل الدعامة الأولى من دعائمه، وهى أن المعدوم القابل للوجود كان شيئا وكانت ماهيته ثابتة، فيقول فى ذلك:

«والذى عليه أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بنى آدم من جميع الأصناف أن المعدوم ليس فى نفسه شيئاً، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شئ واحد، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع فى القديم. قال الله تعالى لزكريا «وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً»[2] فأخبر أنه لم يك شيئاً، وقال تعالى: «أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً»[3] وقال تعالى «أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون»[4] فأنكر عليهم اعتقادهم أن يكونوا خلقوا من غير شئ خلقهم أو خلقوا هم أنفسهم».

ثم يرد استدلالهم ببعض الآيات مثل قوله تعالى «إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»[5]. فيقول قد استدل بها من قال المعدوم شئ وهو حجة عليه؛ لأنه أخبر أنه يريد الشئ، وأنه يكونه، وعندهم أنه ثابت فى العدم؛ وإنما يراد صورته لا عينه نفسه، والقرآن قد أخبر أن نفسه تراد، وتكون، ويعتمدون على أن الوجود صفة عارضة على الذات وهى غير الذات، فيقول ابن تيمية فى رد قولهم، «إن الذى عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة، وأن ماهية كل شئ وجوده، وأنه ليس وجود الشئ قدراً زائدا على ماهيته، بل ليس فى الخارج إلا الشئ الذى هو الشئ وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته فى الخارج زائدا على ذلك»[6].

٣٤٣- ويبطل ابن تيمية الأصل الثانى، وهو الوحدة بين الحق والخلق، أو بين المخلوق

---

(١) مذهب الاتحاديين ص١٧. (٢) مريم: ٩ (٣) مريم: ٦٧
(٤) الطور: ٣٥ (٥) النحل: ٤٠ (٦) الرسالة المذكورة ص١٥.

والخالق بوجوه عقلية كثيرة، ووجوه شرعية، ولنختر واحداً من الأدلة العقلية التى ساقها، وهو أولها.

لقد قرر ابن تيمية أن هؤلاء يرون أن هذه الحقائق الكونية كانت معدومة فى نفسها، ولكنها أشياء فى عينها، وفى علم الله سبحانه، وفى تجليه المطلق، ووجوده المطلق، وكانت متحدة بنفسه ووحدته الذاتية، ثم كانت بعد ذلك على هذه الأشكال. فينظر ابن تيمية كيف تحولت من حالها الأولى، أخلقها الله وبرأها وجعلها موجودة، أم لم تزل على حالها الأول معدومة وإن كانت شيئاً ولها ماهية، فإن كانت لم تزل معدومة ترتب على ذلك ألا يكون شئ من الكونيات موجوداً، وهذه مكابرة للحس والعقل والشرع، ولا يقوله عاقل، ولم يقله عاقل، وإن كانت موجودة بعد أن كانت معدومة على النحو الذى يقررونه فى معنى العدم، يترتب على ذلك ألا تكون وموجدها شيئاً واحداً، لأنه لم يكن معدوماً ووجد، ولأنه هو المؤثر فيها بهذا التغيير، ويجب أن يكون المؤثر والمتأثر شيئين متغايرين[١].

٣٤٤- ويبين هذا المذهب من الناحية الدينية فيقول: «وجماع أمر صاحب الفصوص[٢] وذويه هدم أصول الإيمان الثلاثة، فإن أصول الإيمان: الإيمان بالله، والإيمان برسله، والإيمان باليوم الآخر، فأما الإيمان بالله فزعموا أن وجوده وجود العالم ليس للعالم صانع غير العالم، وأما الرسول فزعموا أنهم أعلم بالله منه ومن جميع الرسل، ومنهم من يأخذ العلم بالله الذى هو التعطيل ووحدة الوجود من مشكاته[٣]، وأنهم يساوونه فى أخذ العلم بالشريعة عن الله، وأما الإيمان باليوم الآخر فقد قال:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده	وبالوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم	على لذة فيها نعيم يباين

وهذا يذكر عن بعض أهل الضلالة قبله أنه قال: «إن النار تصير لأهلها طبيعة نارية يتمتعون بها، وحينئذ فلا خوف ولا محذور، ولا عذاب لأنه أمر مستعذب»[٤].

---

(١) الرسالة المذكورة ص٢٧.

(٢) هو ابن عربى لأن مذهبه دونه فى كتابه الفصوص وكتابه الفتوحات المكية.

(٣) يعرض بحجة الإسلام الغزالى صاحب كتاب مشكاة الأنوار.

(٤) رسالة مذهب الاتحاديين ص٧٤.

ويرى ابن تيمية أن ذلك المذهب يسقط التكليف ويبيح المآثم، فيقول: ثم إنه فى الأمر والنهى عنده الآمر والناهى والمأمور والمنهى واحد، ولهذا كان أول ما قاله ابن عربى فى الفتوحات المكية التى هى أكبر كتبه:

الرب حق والعبد حق ... ياليت شعرى من المكلف

إن قلت عبد فذاك رب ... أو قلت رب أنى يكلف

ولكى يفتح مذهبه فى نظرة العامة الذين غزت هذه الأفكار نفوسهم، وإن لم يفهموا معناها ينقل عن العلماء الذين لهم منازل خاصة عند العامة فى مصر والشام رأيهم فى ابن عربى وتكفيره أو تقبيح مذهبه فينقل عن القسطلانى وابن دقيق العيد رأيهم فيه، وينقل عن عز الدين بن عبد السلام قوله فى ابن عربى: «شيخ سوء مقبوح، يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجاً».

ولا يكتفى بالنقل عن الفقهاء والمحدثين، بل ينقل عن الصوفية أنفسهم، فينقل عن أبى العباس الشاذلى تلميذ أبى الحسن الشاذلى، أنه قال فى أصحاب مذهب وحدة الوجود: «هؤلاء كفار يعتقدون أن الصنعة هى الصانع»[1].

ويسترسل ابن تيمية فى إبطال هذا المذهب بالأدلة العقلية تارة، والنقول تارة أخرى؛ ويشنع عليه بأقوال كبار رجال العصر فيه فينفر الناس منه، ويبعدهم عنه؛ إذ كان يخشى على العامة منه، وقد اعتنقه بعضهم من غير أن يفهمه.

٣٤٥- وإنا نكتفى بهذا القدر من نظر ابن تيمية إلى مذهب وحدة الوجود، فلننتقل إلى نظره فى المذهبين الآخرين المشاركين له فى الاتحاد بذات الله تعالى، وإن افترقا فى المعنى، وأولهما مذهب الحلول الذى نادى به الحلاج كما بينا وغيره، وقد اختلفت فيه الأنظار.

ويحكى ابن تيمية أن القائلين بالحلول فريقان: فريق يقول أن الله سبحانه حالٌّ بذاته فى كل مكان ويسميهم حلولية الجهمية، ويقول فيهم: «هم الذين يقولون أنه بذاته فى كل مكان، كما تقول النجارية أتباع جسن النجار»[2]، ويرى أن القائلين بالحلول على ذلك النحو

(١) راجع هذه النقول فى الرسالة المذكورة صفحة ٧٥، ٧٦.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل الجزء الأول ص٧٠.

يتقاربون من القائلين بوحدة الوجود ولكن كان ثمة فرق دقيق، وهو أن أصحاب وحدة الوجود يرون أن الوجود كله شئ واحد، أما هؤلاء الحلوليون فإنهم يرونهما متغايرين، ولكن الموجد حل فى الموجود.

والفريق الثانى هم الذين قالوا إن الله يحل فى بعض مخلوقيه، كما يدعون أنه حل فى الحلاج، ومهما يكن فإن الحلاج من القائلين بذلك وهو القائل:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب

حتى بدا فى خلقه ظاهراً ... فى صورة الآكل والشارب

ويقول ابن تيمية فى هذا المذهب أنه كقول النصارى فى المسيح عليه السلام. بل إنه يقول إنه شر من قول النصارى «لأن النصارى ادعوا ذلك فى المسيح لكونه خلق من غير أب، والشيوخ لم يفضلوا فى نفس التخليق، وإنما فضلوا بالعبادة والمعرفة والتحقيق والاتحاد، وهذا أمر حصل لهم بعد أن لم يكن، وإذا كان هذا سبب الحلول، وجب أن يكون الحلول فيهم حادثا، لا مقارنا، وحينئذ فقولهم أن الرب ما فارق أبدانهم أو قلوبهم طرفة عين قط كلام باطل»[1].

وإن الذين يفرقون بين قول هؤلاء وقول النصارى: يقولون أيضاً أن المسيح عليه السلام هو ابن الله فى نظرهم؛ فالعنصر الإلهى فيه هو الأصل، والناسوت عارض له، أما الحلوليون فى الإسلام فإنهم يقولون أن العنصر الإنسانى هو الأصل، والعنصر الإلهى حل فيه؛ وذلك بفضل العبودية والمحبة حتى فنى فى الله سبحانه وتعالى.

ومهما يكن من قرب الفكرة بين الحلاج وقول النصارى فمن المؤكد أن نظره بعيد عن الإسلام بعد النصرانية عنه.

ولا شك فى أن من سلك ذلك المسلك يخالف المعقول والمنقول.

٣٤٦- هذا نظر ابن تيمية إلى مذهب الحلول وهو رأى سليم لا شبهة فيه، والمذهب الثالث الاتحاد؛ وأصحابه كما ذكرنا عند الكلام على الصوفية فى عصر ابن تيمية يقررون أن الناسكين المتعبدين قد تصفو نفوسهم وتعلو حتى تفنى فى ذات الله سبحانه وتعالى؛

(١) المجموعة المذكورة جـ١ ص٨٠.

وهذا المذهب لا ينظر إليه ابن تيمية على أنه كفر كالمذهبين السابقين، ولكنه يرى أنه لا يخلو من بعد عن حقيقة الشريعة، وذلك إذا وصل إلى الحال التي يدعون فيها سقوط التكليف، فإنه لا يرتضى ذلك ولا يقبله، فإنه زيغ عند من يعتقده؛ فالفناء فى الله يقبله مالم يؤد إلى القول الذى يزعمه بعض المتصوفة.

ولقد قسم الفناء إلى ثلاثة أقسام، اثنان غير محمودين، وواحد منها محمود، وهذه هى أقسام الثلاثة:

القسم الأول: وهو المحمود، الفناء الدينى الشرعى الذى جاءت به الرسل، وأنزل به الكتب، وهو أن يفنى عما يأمر به الله بفعل ما أمر الله به، فيفنى عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته، وطاعة رسوله، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه، وعن محبة سواه بمحبته ومحبة رسوله، وعن خوف غيره بخوفه، بحيث لا يتبع العبد هواه بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما؛ كما قال تعالى: «قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره»[1] فهذا كله مما أمر الله به.

القسم الثانى: وهو الذى يذكره الصوفية، وهو أن يفنى عن شهود ما سوى الله فيفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، بحيث قد يغيب عن شهود نفسه لما سوى الله، فهذه حال ناقصة قد تعرض لبعض السالكين، وليس هذا من لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرض مثل هذا النبى ﷺ والسابقين الأولين، ومن جعل هذا نهاية السالكين فهو ضال ضلالا مبيناً، وكذلك من قال إنه من لوازم طريق الله فهو مخطئ؛ بل هو من عوارض طريق الله التى تعرض لبعض الناس دون بعض وليس هو من اللوازم التى تعرض لكل سالك.

القسم الثالث: وهو الفناء عن وجود السوى، بحيث يرى أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، وأن الوجود واحد بالعين «فهو قول أهل الإلحاد والاتحاد الذين هم من أضل العباد»[2].

---

(١) التوبة: ٢٤ (٢) التدمرية ص٢٧، ٢٨، ٢٩.

والقسم الثانى هو الذى ينطبق عليه الفناء الذى يقوله أصحاب مذهب الاتحاد؛ وأما الثالث فهو يتجه إلى قول أصحاب وحدة الوجود، وأنه يحكم على أصحاب القسم الثانى بأنهم ضالون، ولم يحكم بأنهم ملاحدة، ولا زنادقة، بل قال إنهم جهلة أو ضالون، ولكنه يغير الحكم إذا قالوا أنهم يصلون إلى الحال التى يسقط فيها التكليف فى زعمهم.

٣٤٧- وبعد.. فقد أفضنا فى القول فى الوحدانية، وما يتصل بها من كلام فى صفات الله تعالى مثبتين ونفاة، لأن تلك المسألة كانت المعركة الأولى التى أثارتها العقيدة الحموية، ومن أجلها زج بذلك العالم الجليل فى غيابة السجن؛ ولبث فيه نحو ثمانية عشر شهراً وتزيد.

ثم تكلمنا عن الوحدانية من حيث الإنشاء والتكوين؛ لأن مسألة الإرادة الإنسانية والقدرة الإلهية وموضوع التكليف والاختيار كانت مثار بحث بين الأقدمين والمحدثين، وخاض ابن تيمية غمارها؛ وشن على الأشاعرة حرباً فيها، وكانت المعركة بينه وبينهم بسببها وبسبب غيرها مما خالفهم فيه من المسائل.

ثم تكلمنا على الوحدة فى العبادة والتقرب إلى الله بالأولياء والعباد، والاستغاثة بغير الله تعالى وزيارة قبور الصالحين بعد مماتهم،وقبر النبى ﷺ، والروضة الشريفة، وتلك كانت مسألة المسائل التى اشتدت فيها الخصومة، بين ابن تيمية ومعاصريه، بل بينه وبين جماهير المسلمين إلى يومنا هذا، وكان لابد أن ندرس فيها وجهة نظر ابن تيمية، ووجهة نظر مخالفته، وما نراه الحق فى هذه القضية التى استمسك فيها رضى الله عنه برأيه إلى آخر رمق من حياته، ولقى مالقى فى سبيل ذلك من الأذى، حتى مات مضيقاً عليه فى محبسه، ثم درسنا الوحدانية مع مذهب وحدة الوجود،، ومذهب الحلوليين، ومذهب الاتحاديين؛ لأن المعركة بينه وبين الصوفية حول هذه المسائل كانت مستعرة الأوار، لقى بسببها الأذى، لقد نفى من القاهرة إلى الإسكندرية بسببها فكان لابد من بيان هذه المسألة لكى تعلم المسائل التى ثار حولها الخلاف، وأثرت فى مجرى حياة هذا العالم الجليل، فنفى بسببها، أو ضيق عليه من أجلها.

كان لابد إذن من دراسة هذه المسائل، لأن دراستها جزء من دراسة حياته، ولأنها جزء من المعركة التى قامت بينه وبين خصومه؛ ولا تعرف المعركة على وجهها إلا إذا فهمت أوجه الخلاف فيها على حقيقتها؛ ولذلك أفضنا بعض الإفاضة بالقول فيها؛ ونقلنا فى كثير من الأحوال عباراته ليلمس القارئ من الكلمات خواطر الكاتب، ونبضات قلبه القوى، وخلجات عقله الجبار.

وما بقى من المسائل المتعلقة بالاعتقاد إلا الإيمان، ولم تكن آراؤه فيه موضوع معارك؛ ولم ينزل به أذى بسببها، ورأيه فيه كان قريبا من رأى معاصريه، ولم يكن غريباً عليهم؛ ولذلك نشير إلى آرائه فيه بإشارات عابرة ونكتفى بذكر أمرين: (أحدهما) كلامه فى الإيمان من حيث زيادته ونقصه وكون العمل جزءاً منه أو ليس بجزء (وثانيهما) رأيه فى الإقامة ومنازل الصحابة، ولنتكلم فى كل واحد منها بكلمة موجزة.

الإيمان

٣٤٨- اختلف العلماء فى الإيمان من حيث دخول الأعمال فى حقيقته، فقد اتفقوا على قدر واختلفوا فى قدر، واتفقوا على أن التصديق والإذعان لما جاء به الرسول، وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ركن الإيمان الأول واختلفوا فى الأعمال أفتعد جزءاً من الإيمان أم لا تعد جزءاً منه؛ فالخوارج والمعتزلة اعتبروا الأعمال جزءاً من الإيمان، فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن، وهو كافر عند الخوارج، وفى منزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، ويصح أن يسمى مسلماً عندهم، ولا يسمى مؤمناً؛ وطائفة من أهل السنة قالوا إن الأعمال ليست جزءاً من الإيمان، وأول من قال ذلك حماد بن أبى سليمان شيخ أبى حنيفة رضى الله عنهما، بيد أن هؤلاء يعتبرون المؤمن المرتكب معصية مذموماً؛ وأنه يدخل النار، وبهذا يفترقون عن المرجئة. فإن أولئك المرجئة إن استثنينا من بينهم من سموهم مرجئة السنة يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة.

٣٤٩- هذه خلاصة موجزة أشد الإيجاز لأقوال العلماء فى كون العمل جزءاً من الإيمان أو ليس بجزء منه، وقد فصلْنا القول عند الكلام فى الفرق الإسلامية، فذكرنا عند الكلام فى كل فرقة رأيها.

ورأى ابن تيمية فى هذا هو رأى السلف الصالح، وهو التصديق بكل ما جاء به النبى ﷺ والإذعان له، ويروى فى ذلك قوله ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خير وشره»، والعمل عنده جزء من الإيمان، ولذلك يقول النبى ﷺ: «الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[1].

(١) كتاب الإيمان لابن تيمية ص٣و٤

وإذا كـان العـمل جـزءاً من الإيمان فـإن الإيمان يزيد وينقص فى نظر ابن تيـمـيـة، ويسرد فى ذلك الآيات القرآنية الصريحة فى ذلك، ولا يتـأولها، بل يأخذ بظاهرها الصريح، ويعتبره نصاً فى الموضوع من غير بحث ولا نظر وراءه، فيذكر قوله تعالى: «إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون»[1] وقوله تعالى: «وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً، فأما الذين آمنوا فـزادتهم إيمانا وهـم يستـبـشـرون* وأمـا الذين فى قلوبهم مـرض فـزادتهم رجـسـاً إلى رجسهم»[2] وقـوله تعـالى: «هو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليـزدادوا إيمانا مع إيمانهم»[3] وقوله تعالى: «والذين اهتدوا زادهم هدى»[4] وقوله تعالى: «إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهمهدى»[5].

ويسرد أيضاً الآثار المثبتة أن الصحابة ومن جاء بعدهم كانوا يرون أن الإيمان يزيد وينقص، فيروى عن أبى الدرداء أنه كان يقول: «من فقه العبد أن يتعاهد إيمانه وما نقص منه، ومن فـقـه العـبـد أن يعلم أيزداد هو أم ينقص، وإن من فـقـه الرجل أن يعلم نزغـات الشيطان أنى يأتيه» وقد روى أن على بن أبى طالب قال: «إن الإيمان يبدو كلمظة فى القلب كلما ازداد الإيمان ازدادت اللمظة»[6].

٣٥٠- ولكن إذا كـان الإيمان يزيد وينقص، والأعـمـال جزءاً منه؛ فهل يعد من ارتكب كـبـيـرة غيـر مؤمن؟ هنا يقرر ابن تيـمـيـة أن الإيمان باعـتـبـاره يزيد وينقص له أصل إذا لم يتوافر يكفر الشخص؛ ولا يعد مؤمناً، وما عداه لا يكفر به الشخص، بل يعد مؤمناً، وإن كان ناقص الإيمان؛ والأصل الذى يكفر إذا تركه هـو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن كل ما جاء به محمد صدق، فهذا الجزء هو الذى إذا لم يتوافر لا يكون به الشخص مؤمناً، ويخرج من زمرة المؤمنين.

. وأما مرتكب الكبيرة فلا يعد كافراً، بل يعد عاصيا أو فاسقاً؛ كما لا يقال إنه فى منزلة بين المنزلتين، فهو مؤمن، ولكن ليس كامل الإيمان؛ ويقول فى ذلك رضى الله عنه: «إن قيل إذا كان الإيمـان المطلق يتناول جميع ما أمر الله به ورسوله، يلزم تكفير أهل الذنوب كما يقول الخوارج، أو تخليدهم فى النار وسلبهم الإيمان بالكلية كما يقول المعتزلة، وكلا هذين القولين شر من قول المرجئة، فإن المرجئة منهم جماعة من العلماء والعباد المذكورين عند

---

(١) الأنفال: ٢ . (٢) البقرة: ١٢٤ (٣) الفتح: ٤

(٤) محمد: ١٧ (٥) الكهف: ١٣

(٦) راجع كتاب الإيمان ص٩٠، واللمظة كنكتة أثر يظهر على القلبوالتعبير مجازى.

الأمة بخير، وأما الخوارج والمعتزلة فأهل السنة والجماعة من جميع الطوائف مطبقون على ذمهم... وقد اتفق الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين على أنه لا يخلد في النار أحد ممن في قلبه ذرة من إيمان.

وهكذا نرى ابن تيمية في هذه المسألة، كما كان في غيرها سلفياً متسامحاً، ولم يكن خارجياً متشدداً، فلم يخرج أحد من أهل القبلة لرأى ارتآه، أو فكر قاله، إلا أن يكون في كلامه ما يتنافى مع شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن ما جاء به محمد حق وصدق؛ ولذلك كان مع كثرة مجادلاته لا تجد كلمة الكفر في جدله كثيرة وإن كانت كلمات البدعة والزيغ والضلال في نظره كثيرة... والله أعلم.

الإمامة العظمى

٣٥١- لابد من إمام يقيم الجماعات، وينفذ الحدود، ويجمع الزكوات من الأغنياء لترد على الفقراء، ويحمى الثغور، ويفصل بين الناس في الخصومات بنفسه أو بنوابه، ويلم الشعث، ويجمع المتفرق، ويوحد الكلمة، وينفذ أحكام الشرع؛ ويقيم المدينة الفاضلة التى حث الإسلام على إقامتها.

على هذا أجمع المسلمون، وعلى هذا استقام أمر الدين في صدر تاريخه؛ ولقد اتفق المسلمون على أن الإمام يجب أن يكون له شروط، واختلفوا في مداها؛ فمنهم من قال إنه يجب أن يكون قرشياً، واكتفى بهذا الشرط مع استقامة في الدين وأن يكون أفضل المسلمين إن أمكن؛ وأن تتم له البيعة الحرة الخالية من شوائب الإكراه؛ ومنهم من لم يشترط القرشية، وأولئك هم الخوارج فقد اشترطوا أن يكون أفضل معاصريه إن أمكن من غير اشتراط أن يكون قرشياً، واشترط الشيعة أجمعون أن يكون هاشميا علويا؛ بيد أن منهم من أجاز إمامة غير الهاشمى إن ارتضاه الناس، فأجازوا إمامة المفضول، وأولئك هم الزيدية، ولذلك لم يرفضوا إمامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما لصحة بيعتهما، ورضا على بها ودخوله في طاعتهما.

ومن الشيعة من لم يشترط أن يكون فاطميا كالكيسانية؛ وجمهورهم الأكبر تمسكوا بأن يكون علوياً فاطمياً، وأن لا إمامة إلا في أولاد فاطمة على خلاف طويل بينهما قد أشرنا إليه عند الكلام في الفرق، وأولئك يسمون الرافضة لأنهم رفضوا إمامة الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، ولا يسمى الزيدية رافضة؛ لأنهم لم يرفضوا إمامتهما.

٣٥٢- وابن تيمية مع أهل السنة والجمهور من أن الإمام يشترط أن يكون قرشياً، للآثار الكثيرة الواردة فى فضل قريش، والمشيرة إلى أن الإمامة فيهم، فقد قال النبى ﷺ: «لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى من الناس اثنان»، وفى الصحيحين عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «الناس تبع لقريش فى هذا الشأن مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم»، وقد قال النبى ﷺ: «الناس تبع لقريش فى الخير والشر» وفى البخارى عن معاوية أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن هذا الأمر فى قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين»[1] بيد أن ابن تيمية لا يكتفى باشتراط القرشية، بل يشترط فى ذلك ثلاثة شروط، أولها: أن تكون ولايته بمشورة من المسلمين؛ وثانيها: أن يبايع، وثالثها: العدالة.

أما شرط المبايعة فلا نزاع فيه. وأما شرط المشورة فيأخذه من حديث عمر رضى الله عنه: «من بايع رجلا بغير مشورة المسلمين فلا يبايع هو ولا الذى بايعه» وأما شرط العدالة فقد اتفق المسلمون على اشتراطه عند الاختيار: ولكن اختلفوا فى طاعته، إذا ظهر فاسقاً، أو تأمر عليهم فاسق، وكان غير خليفة؛ اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقوال. أولها: أن يرد جميع أمره. ولا يطاع فى طاعة ولا معصية؛ لأن ولايته ظلم، وطاعته ولو فى عدل إقرار لهذا الظلم.

وثانيها: وهو أقواها وأعلاها؛ وعليه الأكثرون أن يطاع فى الحق وألا يطاع فى معصية أخذاً من الحديث «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق».

ثالثها: أنه لو كان الفاسق هو الإمام الأعظم، يطاع فى الطاعة، ولا يطاع فى المعصية، وإن كان الفاسق ليس هو الإمام الأعظم، بل أحد ولاة الأقاليم أو من دون ذلك فإنه ترد طاعته فى عدل وظلم ولايقر؛ لأن الإمام الأعظم لايمكن تغييره إلا بفتنة؛ ومن دونه يمكن تغييره بدون فتنة.

ويختار ابن تيمية الرأى الوسط، وهو الطاعة فى العدل، والعصيان فى الظلم. وقد اتفق المسلمون على أنه لا طاعة فى معصية قط، وإنما خلافهم فى طاعته فى الحق والعدل.

---

(١) منهاج السنة صفحة ٥ جـ٢.

٣٥٣- وهنا يثار بحث في أمرين (أولهما) إذا لم يتيسر تحقق شروط الولاية للإمام الأعظم بأن لم تتوافر القرشية، أو لم تتوافر الشورى، أو لم تتوافر العدالة ؛ فهل يكون الناس من غير خليفة (ثانيهما) أيصح الاشتراك في الفتن للتغيير أم لا يصح الاشتراك قط، ويكون السعي في التغيير من غير انتقاض؟

يثير ابن تيمية هذين الأمرين، ويتولى الإجابة عنهما ملتزما منهاج السنة وطريق السلف، معتبراً بالعبر. أما إجابته عن الأول فهو أنه كأهل السنة يقسم الحكام إلى قسمين: حكام هم خلفاء نبوة، وحكام هم ملوك لهم الغلب بالسيف أو غيره على أكثر المسلمين.

والأولون هم الذين استوفوا شروط الخلافة من قرشية واختيار بالمشورة الصحيحة والمبايعة وقيام بالعدل والحق، أما إذا فقدوا شرطا من هذه الشروط، فإن حكمهم لا يكون خلافة نبوة بل يكون ملكا؛ ويؤديه الاستقراء التاريخي إلى أن الخلافة الإسلامية النبوية المهدية لم تكن إلا ثلاثين سنة بعد النبي ﷺ، وبعدها صارت ملكا عضوضاً يعض عليه بالنواجذ، وذلك الاستقراء فيه تصديق للنبي ﷺ إذ يقول: «الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضاً» ويقول في ذلك ابن تيمية: «الذي في السنن خلافة بالنبوة ثلاثون ثم تصير ملكا» ثم يحكم بأن بني أمية وبني العباس، كانوا ملوكا تسموا بأسماء الخلفاء؛ فيقول في ملك يزيد بن معاوية: «يعتقد أهل السنة أنه ملك جمهور المسلمين، وخليفتهم في زمانهم وصاحب السيف، كما كان أمثاله من خلفاء بني أمية وبني العباس» ثم يقول: «فيزيد في ولايته هو واحد من هؤلاء الملوك ملوك المسلمين المستخلفين في الأرض».

وهو يرى الطاعة لهؤلاء الملوك المستخلفين، وإن لم يكونوا خلفاء نبوة لعدم استيفائهم شروط الخلافة النبوية الصحيحة. تجب طاعتهم والخضوع لحكمهم؛ وهم ولاة الأمر؛ وذلك لأنه يرى كرأي أحمد والشافعي ومالك أن كل متغلب تجب طاعته حتى يغير من غير فتنة؛ ولأنه يرى أن أولئك مهما يكن من أمرهم يعدون ملوك المسلمين ما داموا هم الحاكمين، ولا ينازعهم عدل أمين قد استوفى شروط الخلافة النبوية؛ ولأنهم يقيمون الجمع والجماعات، ويقيمون الحدود، وينظمون الولايات، ويغزون أعداء المسلمين، ويدافعون عن البلاد؛ وكونهم فجاراً لا يمنع تقديم الطاعة لهم، حتى يغيروا ما دامت الطاعة لا معصية فيها، أو ليست في ذات المعصية والفجور، ويقول في ذلك: «والصواب الجامع في هذا الباب أن من حكم أو قسم

بعدل نفذ حكمه وقسمته، ومن أمر بمعروف أو نهى عن منكر أعين على ذلك إذا لم تكن فى ذلك مفسدة راجحة[1]، وأنه لابد من إقامة الجمعة والجماعة، فإن أمكن تولية إمام بر لم يجز تولية فاجر ولامبتدع يظهر بدعته، فإن هؤلاء يجب الإنكار عليهم بحسب الإمكان، ولا تجوز توليتهم، فإن لم يمكن إلا تولية أحد رجلين، أحدهما فيه دين وضعف عن الجهاد، والآخر فيه منفعة فى الجهاد مع ذنوب له، كانت تولية هذا الذى ولايته أنفع للمسلمين خيراً من تولية من ولايته أضر على المسلمين؛ وإذا لم يمكن صلاة الجمعة والجماعة وغيرهما إلا خلف الفاجر والمبتدع صليت خلفه، ولم تعد..»[2].

٣٥٤- وترى من هذا أن نظرة ابن تيمية عملية، يهمه تحقق إقامة الدولة الإسلامية، وتنفيذ الأحكام الدينية وسد الثغور، وحماية الدولة من أعدائها، وتثبيت النظام، وتقوية دعائمه، فإن أمكن أن يقوم بذلك العدل، كان ذلك هو الدين فى صميمه ولبه، وإن لم يمكن إقامة العدل القوى الذى يحمى الذمار، ويحسن التدبير، ووجد الأمير القوى الحسن الرأى والتدبير، وإن لم يكن عدلا فى كل أحواله فرضت طاعته؛ وهو فى ذلك ينهج منهاج الإمام أحمد، فقد سئل عن أميرين أحدهما قوى فاسق، والآخر تقى ضعيف، مع أيهما يعمل المجاهد؟ فقال رضى الله عنه: مع القوى؛ لأن فسقه على نفسه، وقوته للمسلمين؛ ولا يعمل مع الضعيف؛ لأن تقواه لنفسه، وضعفه للمسلمين.

وعلى هذا النظر يرى ابن تيمية طاعة ولى الأمر فى غير معصية؛ ويقول فى تأييد ذلك: قال الله تعالى: «يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، وأولى الأمر منكم»[3]. وفى الصحيحين عن أبى ذر قال: «إن خليلى أوصانى أن أسمع وأطيع، وإن ولى عليكم عبد حبشى مجدع الأنف» وروى البخارى أن رسول الله ﷺ قال: «اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة..» وفى صحيح مسلم عن أم الحصين أنها سمعت رسول الله ﷺ بمنى أو بعرفات فى حجة الوداع يقول: «وإن استعمل عليكم أسود مجدع يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا»[4].

---

(١) المفسدة الراجحة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تكون حيث يترتب عليها فتنة، وحيث يتخذ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر للتخذيل عن جهاد بإضعاف الثقة فى القائد، أو الحكم أو نحو ذلك؛ والحق أن الاستنكار فى هذه الحال لا يكون من قبيل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بل دعوة إلى فتنة.

(٢) منهاج السنة جـ٢ ص٢٤٠.

(٣) النساء: ٥٩

(٤) منهاج السنة جـ٢ ٨٧.

٣٥٥- وإن هذه الطاعة واجبة ما دامت فى غير معصية، ولا طاعة فى معصية مطلقاً، ولكن... هل تجوز الثورة على الظالم أو من يكره الناس على الطاعة فى المعاصى؟ وهذا هو الأمر الثانى الذى أشرنا إليه فى أول قولنا. ويقرر ابن تيمية أنه لا يطيع المؤمن مطلقاً فى معصية، وأن ذلك جهاد، ولذلك لم يطع عندما أمروه بالامتناع عن الفتوى فى الطلاق، أو زيارة القبور، أو غيرها مما رأى أن الامتناع فيه معصية؛ ولكنه لم يسوغ الثورة والانتقاض، بل أمر بالاحتمال مع الصبر؛ لأنه يرى الثورة والفتن انتقاضاً وفوضى وهدماً؛ والفوضى يقع فيها مظالم كثيرة، والحكم على صورة من صوره خير من الفوضى على أحسن صورة من صورها، ولا عدل مع الفوضى، وقد يكون خير فى حكم الفاسقين؛ ولأن الاستقراء التاريخى لم نجد فيه فتنة أقامت عدلاً وخفضت ظلماً، بل إنها تفتح الباب لدعاة البغى والعدوان والفساد، وإن التغيير يكون بالإرشاد والموعظة الحسنة، والكلمة الحق تقال للحكام الظالمين، مهما يكن ما يترتب عليها من قتل أو سجن، ويرى ابن تيمية كما قال النبى ﷺ «أفضل الجهاد كلمة حق لسلطان جائر» فهو يوجب على العلماء أن يجبهوا الحكام الظالمين بكلمات الحق والعدل والإرشاد؛ ويرى أن ذلك أخص أعمالهم وألزمها، ولكن لا يسوغ الفتنة أو الدعوة إليها، لأن التاريخ أثبت أنها لا تقيم حقاً قط، ويقول فى ذلك رضى الله عنه:

«المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم كما دلت ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبى ﷺ، لأن الفساد فى القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفاسدين بالتزام الأدنى، ولعلنا لا نكاد نعرف طائفة خرجت على ذى السلطان إلا وكان فى خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذى أزالته، والله تعالى يأمر بقتال كل ظالم وكل باغ كيفما كان، ولا يأمر بقتال الباغين ابتداء بل قال تعالى: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا»[1] فلم يأمر بقتال الفئة الباغية ابتداء، وفى صحيح مسلم عن أم سلمة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «سيكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضى وتابع. قالوا أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا» فقد نهى رسول الله ﷺ عن قتالهم مع إخباره أنهم يأتون أموراً

(١) الحجرات: ٩

منكرة. وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه؛ قال: قال لنا رسول الله ﷺ: إنكم ستروون بعدى أثرة، وأموراً تنكرونها. قالوا فما تأمرنا يا رسول الله قال تؤدون الحق الذى عليكم، وتسألون الله الذى لكم». وقد قال ﷺ: «من ولى عليه وال فرآه يأتى شيئاً من معصية الله، فليكره مما يأتى من معصية، ولا ينزعن يداً عن طاعة»[1].

٣٥٦- هذا نظر ابن تيمية إلى الحكم والحكام؛ يرى أن الحكم الملكى تجب طاعته ما دام قد جمع شمل المسلمين، كالحكم بالخلافة النبوية الذى لم يستمر فى التاريخ إلا ثلاثين سنة، ثم صار بعدها ملكا، كما أخبر النبى ﷺ، وأنهم ما داموا قائمين بالصلاة وشعائر الإسلام وحماية الدولة الإسلامية تجب طاعتهم فى غير المعاصى؛ أما المعاصى فتستنكر عليهم، ولكن لا يسوغ الخروج عليهم وقتالهم، ومن أجل هذا كان يقدم الطاعة لسلاطين المماليك، كما رأينا فى تاريخ حياته، وبذلك التقى علمه مع رأيه.

٣٥٧- ورأيه فى ترتيب منازل الصحابة هو رأى السلف أيضاً، فهو يراهم فى الفضل بترتيب أزمانهم فى الخلافة، فأبو بكر أولا، وعمر ثانياً، وعثمان ثالثاً. وعلى رابعاً، ثم بعد هؤلاء المقربون السابقون، وأولهم بقية العشرة الذين انتقل رسول الله ﷺ وهو عنهم راض. كأبى عبيدة، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبى وقاص، ثم يلى هؤلاء سائر الصحابة الذين صحبوا النبى ﷺ قبل صلح الحديبية، ثم الذين جاءوا من بعدهم، ووجه التفرقة بين من صحبوا قبل الحديبية، ومن صحبوا بعدها قول النبى ﷺ لخالد بن الوليد عندما تكلم فى بعض الصحابة فقد قال له: «لا تسبوا أصحابى، فإن أحدكم لو أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصفه» ولأن من أسلموا قبل الفتح هم الذين بايعوا تحت الشجرة؛ ولهم بذلك الفضل، وأدنى الصحابة مرتبة عنده من أسلموا بعد الفتح، ومنهم معاوية وأبوه، ولا ينكر مع ذلك صحبته، والله سبحانه وتعالى أعلم[2].

---

(١) منهاج السنة جـ٢ ص٨٧.

(٢) منهاج السنة جـ٢ ص٢٠٧.

فقه ابن تيمية

٣٥٨- نكتفى من آراء ابن تيمية بما ذكرناه من رأيه فى العقائد، وقد فصلنا القول فيه، لأنه موضوع المعركة الشديدة التى كانت بينه وبين مخالفيه، واستمرت إلى أن انتقل إلى رحمة الله راضياً مرضياً، وقد ذكرنا رأيه فى السياسة بإجمال؛ لأنه لم يكن موضع جدال بينه وبين مخالفيه؛ بل كان فيه يتصدى للدفاع عن جماعة المسلمين فى رأيها مخالفاً الشيعة فى منهاجها؛ وقد جادلهم فى كتاب منهاج السنة فى كل ما قالوه وخالفوا به، ولم يترك أمراً خالفوا به جماعة من المسلمين إلا أودعه ذلك الكتاب. وبيّن وجه الحق فيه فى نظره.

وإننا نعتذر عن تفصيل القول فى مناقشة ما جاء فى كتابه «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» فإنه رضى الله عنه قد كان فيه مبيناً الحق فى المسيحية، وليس لأحد أن يعلق عليه، وهو لم يخرج عما كان يناقش به الأقدمون النصارى عندما يثبتون التحريف فى كتبهم، ولأن عرض ما جاء به يحتاج إلى كلام طويل، ولا يغنى عن مراجعته، فهو فى نحو أربعة مجلدات ضخام، وهو لا يكشف عن لون جديد لم نبينه من تفكيره، وإن كان يعلن بابا مستقلا من أبواب جهاده فى سبيل الحق والدين، وإن الاشتغال بدراسة ذلك الكتاب كله تشغلنا عن دراسة الأمر الذى بدا فيه استقلاله الفكرى كاملا، وهو فقهه، ولكن سنخص ذلك الكتاب بكلمة عند الكلام فى كتبه.

وإنه إذا كانت آراؤه فى العقائد والدفاع عنها، والمجادلة حولها قد كشفت عن اطلاع واسع، وتفكير عميق، فإنها ليست جديدة فى ذاتها، إذا استثنينا مسألة زيارة الروضة الشريفة والاستغاثة بالحضرة المحمدية، أما بحثه فى الفقه فقد اشتمل على اختيارات مستقلة لم يكن فيها تابعا لمذهب معين من المذاهب الأربعة، كما اشتملت أحيانا على استقلال فكرى فى بعض الآراء خرج بها عن المذاهب الأربعة. ولذلك نتجه إلى دراسة فقهه ملاحظين ذلك الاستقلال الفكرى، وإن لم يخرج فى الجملة عن منهاج أحمد فى الاستنباط.

وضعه المذهبى:

٣٥٩ درس ابن تيمية دراسته الأولى، فتلقى الفقه الحنبلى عن أبيه، وأسرته حنبلية كلها، وقد اشترك فى كتاب ابتدأه جده، وعمل فيه أبوه، وأتمه هو. والكتاب فى الفقه الحنبلى؛ ولذلك يعده أكثر العلماء فقيهاً حنبلياً خالصاً؛ وقد كان يدافع عن الحنابلة،

والحنابلة لا يشتركون فى مخاصمته؛ لأنه منهم أولا؛ ولأن آراءه التى كان يخاصم فيها مشتقة فى أصلها من المذهب الحنبلى؛ وإن كان قد انتهى إلى مخالفته فى بعض المسائل؛ واختار من غيره من المذاهب الأربعة، بل انفرد عنها جميعاً فى بعض هذه المسائل إلا أن أولئك الكثرة من الفقهاء لم يخرجوه من صفته الحنبلية، إذ هو فى كل ما وصل لم يخرج عن الأصول الحنبلية.

بيد أن ابن تيمية لم يقيد نفسه من وقت أن شب عن الطوق بدراسة الفقه الحنبلى لا يعدوه، بل كان يدرس غيره مع دراسته له، وخصوصاً أن كتباً كثيرة، وموسوعات طويلة قد كتبت فى الفقه المقارن، وأن آراء الصحابة والتابعين وتابعيهم قد دون كثير منها، بعضها فى كتب السنة، وبعضها فى كتب الفقه المعنية بذلك، كالمغنى لابن قدامة؛ والمحلى لابن حزم.

فخرج ابن يتيمة عن الإطار المذهبى، إلى الدراسة الفقهية الجامعة، وأعتقد أنه درس فقه الشيعة الإمامية دراسة عميقة. وإن كتابه منهاج السنة الذى جادل فيه الشيعة يدل على أنه كان عليماً بآرائهم فى الإمامة والعقائد دارساً لها دراسة فاحصة كاشفة، وإذا كان كذلك فى دراساته لعقائدهم فلابد أنه درس مع ذلك فقههم وإنَّا نجد آراءه فى الطلاق الثلاث بلفظ الثلاث وتعليق الطلاق تتلاقى أو تتقارب مع آراء الشيعة؛ إن لم تكن متحدة معها فى الجملة؛ وسنبين الاتفاق والافتراق عندما نتكلم على آرائه فى الطلاق التى نزلت به بعض المحن بسببها.

٣٦٠- مهما يكن مقدار انطلاقه من القيود المذهبية، فإنه كان يعتبر مذهب أحمد أمثل المذاهب الإسلامية وأقربها إلى السنة، وأبعدها عن الغريب فى الفتاوى؛ ولذلك يقول فيه: «أحمد كان أعلم من غيره بالكتاب والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولهذا لا يكاد يوجد له قول يخالف نصا كما يوجد لغيره؛ ولا يوجد فى مذهبه قول ضعيف إلا وفى مذهبه قول يوافق القول الأقوى، وأكثر مفاريده التى لم يختلف فيها يكون قوله فيها راجحا... كقبوله شهادة أهل الذمة على المسلمين عند الحاجة كالوصية فى السفر، وقوله بتحريم نكاح الزانية حتى تتوب، وقوله بجواز شهادة العبد... وأما ما يسميه بعض الناس مفردة انفرد بها عن أبى حنيفة والشافعى مع أن قول مالك فيها موافق لقول أحمد أو قريب منه.. فهذه غالبها يكون فيها قول مالك وأحمد أرجح من القول الآخر، وما يترجح فيها القول

الآخر يكون مما اختلف فيه قول أحمد... وهذا كإبطال الحيل المسقطة للزكاة والشفعة، ونحو ذلك الحيل المبيحة للربا والفواحش، وكاعتبار المقاصد والنيات فى العقود.... وكاعتبار العرف فى الشروط، وجعل الشرط العرفى كالشرط اللفظى، والاكتفاء فى العقود المطلقة بما يعرفه الناس، وأن ما عده الناس بيعاً فهو بيع، وما عدوه إجازة فهو إجازة؛ وما عدوه هبة فهو هبة، وما عدوه وقفاً فهو وقف، لا يعتبر فى ذلك لفظ معين»[1].

٣٦١- ويبدو من هذا النقل أنه يرجح مذهب أحمد على غيره من المذاهب، ويزكى تلك الأرجحية بأن ما ينفرد فيه عن غيره من المذاهب الأربعة يكون هو أقرب إلى النص، وأنه إذا رجح عليه غيره، فإنه لابد أن يكون فى مذهب أحمد قول آخر يوافق القول الراجح، وأنه لا يكاد يوجد فيه قول يخالف حديثا أو أثراً، وأن ما ينفرد به هو ومالك يكون أرجح من غيره.

وفى الواقع أن كثرة الأقوال فى مذهب الإمام أحمد، وكونه مذهباً يستمد من الأثر جعله لا يخالف نصاً؛ وعاون على ذلك كون أحمد كان عالماً من أكبر علماء السنة، وكان جمّاعا لها؛ ولقد كان رضى الله عنه إذا أعوزه الأثر ولو كان ضعيفاً مادام غير ثابت الكذب - أخذ عن فقهاء الأثر، كسفيان بن عيينة والثورى ومالك رضى الله عنه، ولذلك كثرت موافقاته لمالك؛ ولايلجأ إلى القياس إلا عند الضرورة الشديدة.

وكثرة الأقوال فى مذهب أحمد كان سببها استمساكه بالسنة وتورعه عن أن يفتى بالقياس جازما، فقد كان أحياناً يفتى فى المسألة ثم يرى حديثاً، فيفتى بمقتضى الحديث، ولا يهجر قوله الأول، ولكن يروى الاثنين، وأن أحمد كان أحياناً يترك فى المسألة قولين، وذلك إذا وجد الصحابة قد اختلفوا، ولم يجد حديثاً يرجح أحد الرأيين على الآخر فيترك فى المسألة رأيين، ولقد قال فى ذلك ابن القيم: «إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول، فإذا رويت المسألة عنه - روى الرأيان فيها أو الأكثر من غير ترجيح لرأي على رأى فكان له القولان.. منسوبين إليه»[2].

وقد وجد ابن تيمية فى ذلك الخلاف معينا نافعا، لأنه جعل مذهب أحمد لايشتمل على

(١) الفتاوى جـ٢ ص١١٩، ٢٠٠.　　(٢) اعلام الموقعين جـ١ ص ٢٥.

شـذوذ قط، لأنه مـا مـن قـول مـرجـوح فـيـه إلا كـان الراجح فـيـه أيضـاً، فكان ذلك مـزية استحسنها؛ وحببته إليه؛ ومن هذه النافذة قد فتح النور ليدرس فقه الصحابة وفقه التابعين دراسة استيعاب؛ وفتح له عين الطريق ليدرس الفقه دراسة فاحصة كاشفة مميزة.

٣٦٢ - إن ابن تيـمـيـة إذن حنبلى النزعـة، يفـضـل مـذهب أحـمـد على سـائر المذاهب الأربعـة، ويتـقـيـد فى اسـتنبـاطه بأصـوله، وإذا كـانت المذاهب الأربعـة هى مـثل المذاهب الإسلامية؛ لأنها مذاهب الجماعة، فمذهب أحمد خير المذاهب الإسلامية؛ إذ يجد فيه خصوبة لايجدها فى غيره؛ وخصوصـاً فى احترامه لما يتعارفه الناس والعقود والشروط ما دام لانص يحرم، ولادليل من الشارع يمنع.

ولكن مع هذا يلاحظ أنه ليس ممن يرى أن الحق يسـوغ احتكاره فى مذهب لا يعدوه، أو يصح أن يدعى ذلك، فكل من الأئمـة يلتمس الحق، ويجـتـهـد فى طلبـه مـخلصـا غيـر وان، ولاكسل، ولذلك قرر أموراً ثلاثة كل واحد منهـا دليل على أنه لايميل إلى التـعـصـب المذهبى، وأن تقديره للمذهب الحنبلى ليس من قبيل التـعـصـب، بل هو من قـبـيل النزعة السلفيـة فـيـه، وهى التى اختارها ابن تيمية منهاج علمه كله، كما ذكرنا.

وهذه الأمور الثلاثة هى:

(١) أنه يقدر الأئمة الأربعة من ناحية منازلهم الفقهية أبلغ التقدير.

(٢) أنه يوصى الفقيه المحقق ألا يلتزم مذهبا معينا إذا وجد الحق فى غيره.

(٣) وأن يترك المذاهب كلها إذا وجد حديثاً يخالفها، وإن هذه الأمور الثلاثة هى التى برز لنا منها ابن تيمية فقيها مجتهداً.

تقديره للأئمة كلهم:

٣٦٣ - والأمر الأول بدا فى دراساته المختلفة لآراء الفقهاء والموازنة بينها. واختيار أمثلها للعمل؛ كما بدا فى تقديره لآرائهم سواء فى ذلك الخطأ والصواب منها؛ وهو يعتذر عن الخطأ الذى يخالف السنة، ويذكر الأعذار المختلفة، وقد كتب فى ذلك رسالة سمـاهـا: (رفع الملام عن الأئمة الأعلام) وقد قال فى مقدمتها:

«وبعـد.. فـيـجب على المسلمين بعد مـوالاة الله ورسـوله مـوالاة المؤمنين، كمـا نطق به

القرآن وخصوصاً العلماء الذين هم ورثة الأنبياء والذين جعلهم الله بمنزلة النجوم يهتدى بهم فى ظلمات البر والبحر، وقد أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم إذ كل أمة قبل مبعث محمد علماؤها شرارها إلا المسلمين، فإن علماءهم خيارهم، فإنهم خلفاء الرسول فى أمته، والمحيون لما مات من سنته، بهم قام الكتاب، وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب، وبه نطقوا، وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولا عاماً يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ فى شئ من سنته فى دقيق ولا جليل، فإنهم متفقون اتفاقاً يقينيا على وجوب اتباع الرسول، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك من قوله إلا رسول الله ﷺ، ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه، فلابد له من عذر فى تركه».

ويأخذ ابن تيمية فى شرح الأعذار فيرجعها إلى ثلاثة: أولها عدم علمه بالحديث - ثانيها علمه بالحديث، ولكن لايعتقد أن المسألة التى أفتى فيها تدخل فى عمومه أو تراد من خصوصه - ثالثها ظنه أن ذلك الحديث منسوخ.

٣٦٤ - ثم بين أن الجهل ببعض الأحاديث لايغض من قدر الإمام، ويبين أن الجهل له أسباب عدة، ويقول فى بعضها: «إحاطة واحد بجميع حديث رسول ﷺ لايمكن ادعاؤه قط، واعتبر ذلك بالخلفاء الراشدين الذين هم أعلم الأمة بأمور رسول الله وسنته وأحواله، وخصوصاً الصديق رضى الله عنه الذى لم يكن يفارقه حضرا ولا سفرا، كان يكون معه فى غالب الأوقات، حتى أنه يسهر عنده بالليل يتذاكران فى أمور المسلمين، وكذلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فإنه ﷺ كثيراً ما يقول: «دخلت أنا وأبو بكر وعمر، وخرجت أنا وأبو بكر وعمر» ثم مع ذلك لما سئل أبو بكر رضى الله عنه عن ميراث الجدة، قال: مالكِ فى كتاب الله من شئ، وما علمت لك فى سنة رسول الله من شئ، ولكن أسأل الناس، فسألهم فقام المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة فشهدا أن النبى ﷺ أعطاها السدس... ولم يكن عمر أيضاً يعلم أن المرأة ترث من دية زوجها، بل يرى أن الدية للعاقلة، حتى كتب إليه الضحاك بن سفيان، وهو أمير لرسول الله ﷺ على بعض البوادى يخبره أن رسول الله ﷺ ورّث زوجة أشيم الضبابى من دية زوجها فترك رأيه لذلك، وقال: لو لم نسمع هذا لقضينا بخلافه... ولما بلغه أن الطاعون بالشام (وهو قادم إليه) استشار المهاجرين الأولين... ثم الأنصار... ثم مسلمة الفتح فلم يخبره أحد بسنة، حتى أخبره عبد الرحمن بن عوف بسنة

رسول الله ﷺ فى الطاعون وأنه قال: «إذا نزل الطاعون بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه، وإذا سمعتم به فى أرض فلا تقدموا عليها»(١).

٣٦٥ - ويذكر فى الأمر الثانى: وهو علمهم بالحديث وظنهم أن الحديث لاينطبق على المسألة التى أفتوا فيها كالحديث المرفوع: «لا طلاق ولاعتاق فى إغلاق» فإنهم فسروا الإغلاق بالإكراه، ومن يخالفه لايعرف هذا التفسير.

ثم يقول فى سبب عدم التطبيق لمعنى الحديث مع العلم به: «تارة يكون معناه فى لغته وعرفه غير معناه فى لغة النبى ﷺ، وهو يحمله على ما فهمه فى لغته بناءعلى أن الأصل بقاء اللغة كما سمع بعضهم آثارا فى النبيذ، فظنوه بعض أنواع المسكرات؛ لأنه لغتهم، وإنما هو ما ينبذ لتحلية الماء قبل أن يشتد، فإنه جاء مفسراً فى أحاديث كثيرة صحيحة، وسمعوا لفظ الخمر فى الكتاب والسنة، فاعتقدوه عصير العنب المشتد خاصة، وبناء على أنه كذلك فى اللغة، وإن كان قد جاء من الأحاديث أحاديث صحيحة تبين أن الخمر اسم لكل شراب مسكر. ويكون اللفظ مشتركاً أو مجملا أو متردداً بين حقيقة ومجاز، فيحمله على الأقرب عنده.... وتارة تكون الدلالة من النص خفية، فإن جهات دلالات الأقوال متسعة جداً، يتفاوت الناس فى إدراكها، وفهم وجوه الكلام بحسب منح الحق سبحانه ومواهبه، ثم قد عرفها الرجل من حيث العموم، ولا يتفطن لكون هذا المعنى داخلا فى العام، ثم يتفطن له تارة، ثم ينساه بعد ذلك، وهذا باب واسع جداً، ولايحيط به إلا الله»(٢).

٣٦٦- ويبين السبب الثالث لمخالفة الحديث لظن أنه منسوخ، فيذكر أن بعض العلماء يعتقد أن الحديث مؤول أو منسوخ لمعارضته نصاً آخر، ويضرب لذلك مثلا بما يسلكه كثير من فقهاء العراق فى تقديم ظاهر القرآن على نص الحديث، وقد يعتقدون ما ليس بظاهر ظاهراً، لما فى دلالات القول من الوجوه الكثيرة، ولهذا ردوا حديث الشاهد ويمين صاحب الحق، إن لم يكن معه شاهد آخر، وغيرهم يعلم أنه ليس فى ظاهر القرآن ما يمنع الحكم بشاهد ويمين صاحب الحق إن لم يكن غيره، ويضرب مثلا ثانيا بمعارضة مالك وطائفة من علماء أهل المدينة الحديث الصحيح بعمل أهل المدينة، ورده إلى تأويله إن خالف ما عليه أهل

---

(١) رسالة رفع الملام صفحة ٢٤، ٢٥ فى ضمن رسالتين: مطبعة الآداب والمؤيد سنة ١٣١٨.

(٢) الرسالة المذكورة ص ٣١.

المدينة بناء على أنهم مجمعون على مخالفة الخبر، وأن إجماعهم حجة مقدمة على الخبر، كمخالفة أحاديث خيار المجلس، ومنها قوله عليه الصلاة والسلام «البيعان بالخيار مالم يتفرقا» بناء على هذا الأصل، وإن كان أكثر الناس يثبتون أن المدنيين قد اختلفوا في تلك المسألة، وأنهم لو اجتمعوا وخالفهم غيرهم لكانت الحجة في الخبر، ويضرب ابن تيمية أيضاً مثلا لمخالفة الحديث بما يقارب النص معارضة بعض فقهاء الكوفة والمدينة بعض الأحاديث بالقياس الجلي، وهو الذي يكون فيه الوصف الذي اعتبر علة، أقوى من الفرع المقيس عليه، أو مساويا له مساواة تامة لاشك فيها؛ وذلك لأن القياس إذا استنبطت علته صارت قاعدة، والقاعدة الكلية في الشريعة لاتنقض بخبر الآحاد في زعمه[1].

٣٦٧ – وإننا بهذا نرى ابن تيمية الفقيه يقدر الفقهاء والأئمة الأعلام حق قدرهم، ويعتذر عن أخطائهم؛ ويبين أنهم في أخطائهم مجزيون مثابون ؛ لأنهم مجتهدون مخلصون لا مبتدعون ولامفتاتون على دين، والمجتهد إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد، وإنه لو كان المجتهد محاسباً على خطئه بالعقاب، وعلى صوابه بالثواب، لكان في ذلك حرج وضيق؛ وما اجتهد مجتهد في تعرف الحق خشية الزلل، فإن توقي العقاب أقرب إلى النفس من الجرأة على الحق وطلبه، وإن كان ثمة احتمال للصواب ومعه ثواب، ويقول في ذلك رضي الله عنه: «درك الصواب في جميع أعيان الأحكام إما أن يكون متعذراً أو يكون متعسراً» وقد قال تعالى: «وما جعل عليكم في الدين من حرج»[2] وقال تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر»[3].

وأن النبي ﷺ ما لام مجتهداً على اجتهاده إذا كانت عنده أدواته من الفهم، ولافرض عقابا على مجتهد مخطئ، ولو كان عقابا دنيويا؛ ولذلك لم يوجب على أسامة بن زيد عقابا، لا بالقصاص ولا بالدية ولا بالكفارة لما قتل من قال لا إله إلا الله في إحدى الغزوات معتقداً جواز قتله، لأنه قالها تحت حر السيف، وقال في هذا المقام، جمهور الفقهاء على أن ما استباحه أهل البغي من دماء أهل العدل بتأويل لايضمن بقود ولادية ولاكفارة؛ وإن كان قتلهم وقتالهم حراما»[4].

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٣٣، ٤٤.
(٢) الحج: ٧٨
(٣) البقرة: ١٨٥
(٤) الرسالة المذكورة ص ٣٦.

ونرى من هذا أن ابن تيمية كان يتسامح في المخالفة في الفروع ما دامت من مجتهد توافرت له أدوات الاجتهاد كلها، بينما لايتسامح في العقائد؛ ولذلك يرمي المخالفين له في العقائد بالابتداع أحياناً، والضلال أحيانا؛ والكفر في أحيان قليلة، ويظهر أن السبب في ذلك أنه لا ينبغي أن يكون في أي أمر يتصل بالعقيدة خلاف، كما أنه لا اختلاف في أصل الفرائض؛ لأن العقيدة وأصل الفرائض جوهر الدين ولبابه، والحقيقة أن الخلاف في شئون العقيدة كانت خلافات جزئية لاتتصل بلبابها وجوهرها؛ بل يكاد الخلاف فيها يكون لفظيا.

لايلزم مذهب إمام في أمر إذا كان الحق في غيره:

٣٦٨ - وإذا كان ابن تيمية يقدر الأئمة الذين اعترفت الجماعة الإسلامية بفضلهم، ويخص مذهب أحمد بفضل من التقدير لقربه من السنة؛ فإنه يقدر الحق في هذا الشرع الشريف، من غير نظر إلى سواه، فلا يسوغ لأحد أن يلتزم مذهبا معينا قد اختاره إذا تبين له أن الحق في أمر هو في غيره، فإنه يجب أن يكون رائد طالب الشريعة هو الحق لذات الحق، ولايسوغ له أن يتعصب لرجل مهما تكن إمامته، ولاينظر إلى الشريعة إلا من وراء نظره، وبمنظاره لايعدوه فإن كل واحد يؤخذ من قوله ويترك إلا صاحب الروضة الشريفة محمد ﷺ.

ولذلك لايسوغ لطالب الحق الأخذ بمذهب من هذه المذاهب أن يلتزمه في أمر من لأمور التي يرى أنها الحق في غيره من المذاهب الأخرى، ويقول في ذلك رضي الله عنه: «إن الإنسان ينشأ على دين أبيه، أوسيده، أو أهل بلده، كما يتبع الطفل في الدين أبويه، وسادته، وأهل بلده، ثم إذا بلغ فعليه أن يلتزم طاعة الله ورسوله حيث كانت، ولايكون ممن إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، فكل من عدل عن اتباع الكتاب والسنة وطاعة الله ورسوله إلى عادته وعادة أبيه وقومه فهو من أهل الجاهلية، وكذلك من تبين له في مسألة من المسائل الحق الذي بعث الله به رسوله، ثم عدل عنه إلى عادته، فهو من أهل الذم»[1]

٣٦٩ - ولكن هل يسوغ لكل شخص أن يترك مذهباً قلده لما يظنه الحق في غيره ولو كان هذا الشخص من غير أهل النظر والاستدلال، أو كان الباعث الهوى؟

---

(١) الفتاوى جـ ٢ ص ٢٠٢ طبع الكردي.

يقسم ابن تيمية الناس بالنسبة لهذه المسألة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: من يتبين له رجحان قول آخر على قول إمامه الذى التزم مذهبه، وهو يعرف الأدلة التفصيلية؛ ويدرك الراجح من المرجوح، وعنده أدوات الموازنة، ومعرفة الأحكام من النصوص والأقيسة، وهذا يكون من الواجب عليه أن يتبع الحق فى دين الله تعالى، ولايتبع سواه، حتى يكون عاملا بقوله تعالى: «فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما»[1] وقوله تعالى: «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم»[2] ولذلك إذا تبين لمن عنده قدرة على الاستدلال أن الحق فى غير المذهب الذى التزمه وجب عليه أن يتبع ما فى المذهب الآخر الذى لاح له الحق فيه، وذلك لأن الأئمة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم يعرفون من الأحكام مالا يعرف غيرهم، وهم وسائل وطرق وأدلة بين الناس وبين الرسول لمن لم يعرف الدليل، وقد يكون عند أحدهم ما هو أقرب إلى قول الرسول وبيانه، فعليه أن يتبعه، ولا يغض ذلك من قدر مَن اختاره[3].

وإن ابن تيمية يرى أن القادر على الاستدلال فى مسائل الدين لايجوز له أن يقلد، وكذلك القادر على الاستدلال فى مسألة معينة، لايقلد فيها؛ ويروى عن أحمد أنه قال إن قلد أثم، ويذكر أنه مذهب الشافعى وأصحابه وسفيان الثورى.

٣٧٠ – القسم الثانى: الرجل الذى ليس له قدرة على الاستنباط، وهذا لايتبع الدليل بل يتبع رجلا صالحاً مجتهداً إماماً، ويقول فى ذلك: لما كان من الأحكام ما لا يعرفه كثير من الناس رجع الناس فى ذلك إلى من يعلمهم ذلك؛ لأنه أعلم بما قاله الرسول، وأعلم بمراده، فلأئمة المسلمين الذين اتبعوهم وسائل وطرق وأدلة بين الناس وبين الرسول يبلغونهم ما قاله، ويفهمونهم مراده بحسب اجتهادهم واستطاعتهم».

وهؤلاء العامة فى كل زمان، ولذلك كان الشافعى رضى الله عنه يقسم العلم إلى قسمين علم الخاصة وعلم العامة، وأن علم العامة هو العقيدة وأصول الفرائض، وأن علم الخاصة ما وراء ذلك كالعلم بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمؤول والنص والظاهر، والعام والخاص، وغير ذلك من طرائق استنباط الأحكام من الشرع الشريف، فإن هذه لا يعلمها إلا الخاصة، والأول فرض عين، والثانى فرض كفاية.

---

(١) النساء: ٦٥ (٢) الأحزاب: ٣٦

(٣) هذا خلاصة ما فى صفحة ٢٠٣ من الفتاوى الجزء المذكور.

وإذا كان العامى لاعلم له بأصول الاستنباط، وطرائق الاستدلال فإنه لايتبع الدليل، بل يتبع الرجال، ومذهبه فى الحقيقة هو مذهب مفتيه، ولا ينتقل من رأى إلى رأى إلا تبعا لغيره «بأن يرى أحد رجلين أعلم بتلك من الآخر، أو اتقى الله فيما يقول، فيرجع عن قول لمثل هذا، فهذا يجوز، بل يجب، وقد نص على ذلك الإمام أحمد»(١).

يحكى ابن تيمية فى ذلك خلافا من حيث إن العامى عليه أن يلتزم بمذهب معين، أو يتبع المفتى فيقول فى هذا، أصل هذه المسألة أن العامى هل عليه أن يلتزم مذهباً معيناً يأخذ بعزائمه ورخصه؟ فيه وجهان لأصحاب أحمد، وهما وجهان لأصحاب الشافعى، والجمهور من هؤلاء وهؤلاء لايوجبون ذلك، والذين أوجبوه يقولون إذا التزمه لم يكن له أن يخرج عنه مادام ملتزماً له، أو مالم يتبين له أن غيره أولى بالالتزام منه»(٢).

٣٧١ – القسم الثالث: من ينتقل من مذهب إلى مذهب من غير دليل إن كان من أهل الاستدلال أو من غير مقصد دينى إن كان من العامة، بل ينتقل لهوى وغرض ومصلحة، ومن غير عذر شرعى يسوغ الانتقال تيسيراً و تسهيلا، وطلباً لليسر، فإن هذا لايسوغ لأن ذلك عبث بالمذاهب والشريعة، ويذكر ابن تيمية أن أحمد بن حنبل رضى الله عنه وغيره، قد نهوا عنه، لأنه لايسوغ لأحد أن يعتقد الشئ واجبا أو حراما، ثم يعتقده غير واجب أو غير حرام لمجرد الهوى، وذلك كمن يطلب الشفعة بالجوار أخذاً من مذهب أبى حنيفة؛ لأنه يعتقد أنه حق وهو يلتزمه، ثم إذا طلبت منه الشفعة بالجوار عارض قائلا أنها ليست ثابتة بالنص.

مثل ذلك من يعتقد أن الإخوة الأشقاء، أو لأب يكونون عصبة مع الجد فى الميراث، ويتقاسمون الباقى معه، فإذا صار جداً ومعه أخ قال إن الجد لايصح أن يقاسمه الإخوة أخذا بمذهب أبى حنيفة الذى يعتبر الجد أبا فى الميراث، يحجب كل الإخوة كما يحجب الأب كل الإخوة.

ومثل ذلك أيضاً من يشنع على من يلعب الشطرنج أو يشرب النبيذ المختلف فيه، أو يحضر السماع، إذا كان من وقع منه ذلك عدوا له، فيشدد النكير عليه ويطالبه بالهجرة، ويطلب إنزال العقوبة الرادعة به، فإذا فعل ذلك صديقه أو ذو جاه قصر لسانه، وقال إنه فصل مجتهد فيه.

---

(١) الفتاوى الجزء المذكور ص ٢٠٠.
(٢) الكتاب المذكور.

يذكر ابن تيمية هذه الأمثال، ويقرر أن هذا لايسوغ، ومن كان كذلك هو ممن يحلون ويحرمون عبثاً بالدين والشرع الشريف. ويقول في ذلك رضى الله عنه: «لاريب أن التزام المذاهب والخروج عنها إن كان بغير أمر ديني، مثل أن يلتزم مذهباً لحصول غرض دنيوى من مال أو جاه ونحو ذلك فهذا مما لايحمد عليه، بل يذم عليه فى نفس الأمر، ولو كان ما انتقل إليه خيراً مما انتقل عنه؛ وهو بمنزلة من يسلم لايسلم إلا لغرض دنيوى، أو يهاجر من مكة إلى المدينة، لامرأة يتزوجها أو دنيا يصيبها، وقد كان في زمن النبى ﷺ رجل هاجر إلى امرأة يقال لها أم قيس، فكان يقال له مهاجر أم قيس، فقال النبى ﷺ على المنبر فى الحديث الصحيح: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»[1].

ترك المذهب للحديث:

٣٧٢ – يترك ابن تيمية المذهب للحديث النبوى، ولايسوغ الاستمساك بالمذهب مع الحديث الصحيح قط؛ وإن كل من يعتقد صحة حديث عليه أن يأخذ به؛ لأن الله سبحانه وتعالى يقول: «فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر»[2] ولذلك لايجب على أحد التزام مذهب معين إلا قول الرسول ﷺ.

وإن السلف الصالح منذ عهد الصحابة إلى عصر الأئمة المجتهدين ما كانوا يعتبرون لأحد قولا إذا ثبت قول الرسول ﷺ ؛ ويروى فى ذلك أن عبد الله بن عباس لما كان يناقش فى نكاح المتعة الذى كان يزعم أنه مباح فى الإسلام، وقيل له إن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما قد حكما ببطلانه، قال رضى الله عنه: «يوشك أن تنزل عليهم حجارة من السماء، أقول لكم قال رسول الله ﷺ، ويقولون قال أبو بكر وعمر»[3].

وان الأئمة الأربعة من بعد الصحابة والتابعين كانوا ينهون الناس عن تقليدهم إذا وجدوا حديثاً يخالف قولهم. وهذا أبو يوسف تلميذ أبى حنيفة كان على رأى شيخه فى الأحباس، فلما حج وأطلعه الإمام مالك على أحباس الصحابة رجع عن مذهب شيخه، وأجاز

---

(١) الفتاوى جـ ٢ ص ٢٠١. (٢) النساء: ٥٩

(٣) الكتاب المذكور صفحة ٣٥٦.

الوقف، وحكم بلزومه، وقال مالك رضى الله عنهما: «رجعت إلى قولك يا أبا عبد الله، ولو رأى صاحبى ما رأيت لرجع كما رجعت»[1].

ولقد كان مالك رضى الله عنه يقول: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فاعرضوا قولى على كتاب الله وسنة رسوله». والشافعى رضى الله عنه كان يقول: «إذا صح الحديث، فاضربوا بقولى عرض الحائط» ويقول: «إذا رأيت الحجة موضوعة فى الطريق فهى قولى».

وكان الإمام أحمد يقول: «لاتقلد فى دينك الرجال، فإنهم لن يسلموا من أن يغلطوا، ومن ترك الحديث وأخذ بقول الرجال، فقد ترك من لايغلط إلى من يغلط».

٣٧٣ - ولاشك أن من عنده قدرة على الاستدلال لايسوغ أن يترك حديثاً للنبى ﷺ لقول إمام من الأئمة مهما تكن منزلته لأنه يترك من قوله حجة ملزمة إلى من ليس قوله حجة بحال من الأحوال، وأقوال الأئمة مهما تكن قابلة للرد، وأما أقوال الرسول فغير قابلة للرد، ولكنها قابلة للمعارضة بمثلها، وإذا لم تثبت المعارضة فالأصل قبولها؛ ومن ترك حديثا لقول إمام فقد جعل الأصل فرعا، والفرع أصلا، لأن قول الإمام إنما يقبل ويعتبر حجة لمقلده؛ لأنه فى نظره دارس لكتاب الله وسنة رسوله، فإذا قبل قوله دون قول الرسول، فقد جعلناه أصلا وقول الرسول فرعا وإن ذلك يكون مضاهاة للذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله؛ إذ أقاموا قولهم فى الدين مقام الاعتبار، ولم يحاولوا أن يعرفوا الدين من أصوله.

وإذا كان الذى اعتقد صحة حديث ليس من أهل الاستدلال، ورأى معارضة بين قول إمامه وهذا الحديث الصحيح فهل يسوغ له أن يترك الحديث، ويعمل بقول الإمام مع اعتقاد صحته؟ ظاهر كلام ابن تيمية ومؤداه أنه لايسوغ ترك الحديث لأنه فى هذه المسألة يعد قد عرف دليلها، فكان من أهل الفهم فيها فهو يقول: «والاجتهاد ليس أمراً واحداً لايقبل التجزئ والانقسام، بل قد يكون الرجل مجتهداً فى فن، أو باب، أو مسألة، دون فن أو باب أو مسألة، كل أحد فى اجتهاده على حسب علمه»[2].

لايسوغ ابن تيمية ترك الحديث لمن اعتقد أنه حديث صحيح وفهم معناه فهما مستقيماً؛ إلا إذا علم المعارض، وتبين أنه أقوى من الأول؛ أو ثبت نسخه، فإنه فى هذه

(١) الكتاب المذكور صفحة ٣٨٥.

(٢) الفتاوى جـ ٢ ص ٣٨٤.

الحال يسوغ له أن يخالف، ويترك الحجة إلى أقوى منها؛ والحديث إلى أصح، أو المنسوخ إلى الناسخ؛ ويقول فيمن وجد حديثاً فى مسألة واتبعه، ثم علم بمعارضة: «والذى تستطيعه من العلم والفقه فى هذه المسألة قد دلك على أن هذا القول هو الراجح، فعليك أن تتبع ذلك، ثم إن تبين لك فيما بعد أن النص معارض راجح كان حكمك فى حكم المجتهد المستقل إذا تغير اجتهاده، وانتقال الإنسان من قول إلى قول لأجل ما تبين له من الحق محمود بخلاف إصراره على قول لاحجة معه عليه»[1].

٣٧٤ - هذا نظر ابن تيمية فى دراساته الفقهية، ونظرته إلى الرجال والآراء؛ يقدر الأئمة الأربعة وكل الفقهاء الذين ارتضتهم الجماعة الإسلامية أئمة مهديين؛ وفقهاء مجتهدين؛ وينظر إلى فقههم كأنه وحدة فكرية لايتعصب لمذهب دون مذهب؛ ولايتحيز لإمام دون إمام، بل يتعمق فى دراسة كل مذهب؛ كأنه يدرسه وحده، ويتخصص فيه؛ حتى ليعلم دقائقه أكثر من بعض الكبار من الآخذين بذلك المذهب لا يتجاوزونه، ويغلقون الباب عليهم فى فهمه، ويقدر الأئمة كلهم حق قدرهم، وإن دراسته المقارنة لهذه المذاهب قد جعلت فهمه يدق فى الوصول إلى أغوارها، ويدرك مفارقاتها ومقارناتها فى فهم عميق، وإدراك دقيق، ومع هذه النظرات فى الأفق الواسع، قد كان يميل إلى مذهب أحمد من غير تعصب، كما بينا، ولعل تلك الدراسات الواسعة هى التى جعلته يعرف ميزات ابن حنبل لشموله، وقربه من السنة وتحريره للأثر.

ومع هذا التقدير الشامل؛ والعلم الواسع لمذاهب الأئمة، ومذاهب التابعين، كان يحلق فى سماء الكتاب والسنة غير مقيد إلا بنصوصهما؛ ولقد أدت به هذه الدراسة إلى أن يخالف الأئمة الأربعة ومذاهب الجمهور؛ لأنه رأى السنة فى غير ما قالوا، ونصوص القرآن بظواهرها وبحكمها تصرح بغير ما انتهوا إليه، فخالفهم أجمعين فى أيمان الطلاق، وفى الطلاق الثلاث، ولذلك وافق الشيعة فيما قالوا أو قاربهم، وخالف فقهاء الجماعة مجتمعين، وسنرى أن ذلك الرأى الذى إنتهى إليه فى الطلاق والأيمان متلاق مع مذهب الشيعة الإمامية فى جملته وفى بعض تفصيله.

---

(١) الفتاوى جـ ٢ ص ٣٨٥.

٣٧٥ – من أجل هذا نقسم الدراسات الفقهية التى تعرض لها ابن تيمية إلى أربعة أقسام، أولها – فتاوى فى مسائل تقيد فيها بمذهب أحمد بن حنبل، وتقرير الحق فيها، وثانيها – دراسة مقارنة للمسائل فى مذاهب الفقه المختلفة. وثالثها – اختيارات من المذاهب الأربعة قالها غير متقيد فيها بمذهب معين من مذاهب السنة وإن كان فى الجملة لايخرج عن مذاهب السنة فيها.والقسم الرابع اجتهاده فى مسائل أداه إلى الانطلاق فيها من قيود مذاهب الجماعة، ومخالفتها جميعاً؛ وسنورد لكل واحد من هذه الأقسام باباً نضرب الأمثال فيه.

١ – فتاوى له فى مذهب أحمد

٣٧٦ – مكث ابن تيمية أمداً طويلا فقيها حنبلياً يفتى فى المسائل على مقتضى مذهب أحمد، مختاراً من الأقوال فيه ما يراه أقوى حجة، أو أقرب إلى المصلحة؛ أو أقوى قياساً؛ أو أكثر موافقة للمذاهب الأخرى؛ وهو فى هذه الإجابة لايخلو من المقارنة بين مذهب أحمد وغيره؛ ولكنها مقارنة جاءت عرضاً؛ لتحرير الموضوع وتوضيحه، لا لذات المقارنة والدراسة.

ومن ذلك أكثر الفتاوى المصرية التى أفتى فيها وهو بمصر؛ فقد كان يستفتى فى مصر بوصفه فقيها حنبليا يحرر ذلك المذهب، ويقول بمقتضاه، وإن تعرض للمقارنة فلتوضيح الفكرة الحنبلية وبيانها ومقامها من أقوال الجمهور، وإذا خالفت ما فى أكثر المذاهب الأربعة بين بوضوح وجه الحق فيما اختاره من المذهب الحنبلى.

وإن فتاويه فى ذلك متسعة الأفق كثيرة ؛ لا نستطيع أن نختار بعضها دون بعض، فكلها منهاج واحد فى تحرى الدقة فى النقل المذهبى ؛ والتوضيح والاستدلال ، والتوجيه على ضوء أقوال السلف رضوان الله تبارك وتعالى عنهم ؛ ولنختر من هذه المسائل بعضاً يتصل ببعض ما اختارته قوانين الأحوال الشخصية الجديدة من مذهب أحمد رضى الله عنه؛ أو بما نراه يتقارب من التفكير القانونى فى عصرنا أو علاجا لداء اجتماعى، ومن ذلك ما يأتى:

(أ) طلاق المكره والسكران:

٣٧٧ - يفتي ابن تيمية بأن طلاق المكره والسكران لايقع، وهو مذهب أحمد؛ فيقول في طلاق المكره: «وطلاق المكره لايقع عند الجمهور كمالك والشافعي، إذا كان حين الطلاق أحاط به أقوام يعرفون بأنهم يعادونه ويضربونه، ولايمكنه إذ ذاك أن يدفعهم عن نفسه وادعى أنهم أكرهوه على الطلاق قبل قوله» وهو في هذا يبين رأى أحمد، ويذكر من وافقه من الفقهاء أما من خالفه فلم يذكره هنا، والذي خالفه هو أبو حنيفة، لأنه قاس الإكراه على الهزل، وطلاق الهازل يقع بنص الحديث، فطلاق المكره يقع، لأن كليهما قد فقد عنصر الرضا، وإذا كان النكاح والطلاق والعتاق قد أهمل فيها عنصر الرضا بإمضائها في الهزل، واعتبار الهزل جداً، والجد جداً، فقد تبين بهذا النص أنه لا يتراخى حكمها عن سببها، وأن الرضا ليس بلازم فيه، وأن الاختيار متوافر مع الإكراه، لأنه اختار الطلاق بدل إنزال الأذى.

وكما أن الإكراه يؤثر في الطلاق فهو يؤثر في الإبراء عند أحمد، ويؤثر في الخلع المترتب على الإبراء، ولذا يقول ابن تيمية: «ومن أكرهها أبوها على إبراء زوجها وطلاقه، فأبرأته مكرهة بغير حق لم يصح الإبراء، ولم يقع الطلاق المعلق به، وإن كانت تحت حجر الأب، وقد رأى أن ذلك مصلحة لها فإنه جائز في أحد قولي العلماء في مذهب مالك، وقول في مذهب أحمد»[١].

ولاشك في أن المال لايجب عند أبي حنيفة عند إكراهها؛ لأن العقود المالية لابد من توافر الرضا فيها، والخلع بالنسبة للمرأة تصرف مالي تثبت له أحكام إنشاء التصرفات المالية كلها، والرضا شرط للزوم التصرفات المالية، أما الطلاق فمقتضى الأقيسة الفقهية في المذهب الحنفي أن الطلاق يقع، لأن الخلع بالنسبة للزوج طلاق معلق على قبول المال، لا على صحة الالتزام بالمال، وقد تحقق القبول فيقع الطلاق، وأثر الإكراه لم يكن في تحقيق القبول، بل أثره في صحة الالتزام بالمال؛ ولم يكن ذلك هو المعلق عليه في الطلاق.

٣٧٨ - وأما طلاق السكران فقد قال لايقع، وتبع فيه ابن تيمية قولا لأحمد أيضاً، وقال فيه عندما استفتي: وطلاق السكران فيه نزاع لأحمد وغيره والأشبه بالكتاب والسنة أنه

(١) مختصر الفتاوى المصرية ص ٤٣٦، ٤٣٧.

لايقع، ويثبت ذلك عن عثمان رضى الله عنه، ولم يثبت لصحابى خلافه، وهو قديم قولى الشافعى، وبعض أصحاب أبى حنيفة، وهو قول كثير من السلف والفقهاء. والثانى يقع، وهو مذهب أبى حنيفة ومالك والشافعى، وزعم طائفة من أصحاب مالك والشافعى وأحمد أن النزاع إنما هو فى السكران الذى قد يفهم، ويغلط، فأما الذى تم سكره بحيث لايفهم ما يقول، ولاما يقال له، فلايقع به- قولا واحداً، وإن الأئمة الكبار جعلوا النزاع فى الجميع»[1].

هذا كلام ابن تيمية فى فتاويه. وقد أخذ بعدم وجوب الطلاق فى حال السكر كحال الإكراه القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩، ومذهب أبى حنيفة الذى كان معمولا به قبل وهو القاعدة العامة فى تصرفات السكران، سواء أكانت عقودا أم كانت إسقاطات إنه ينظر إلى سبب السكر فإن كان محرماً تناوله مختاراً، فإنه مسئول عن تصرفاته المالية وغير المالية؛ وعلى ذلك يقع طلاقه، وتنفذ تصرفاته، وإن كان سبب السكر غير حرام، أو لم يتناوله مختاراً فإن عقوده وتصرفاته لاتلزم، فطلاقه لا يقع، كما لا ينعقد بيعه ولاهبته... إلخ.

(ب) جرائم السكران:

٣٧٩ – وقد تعرض ابن تيمية لجرائم السكران فتكلم فيها بأدق ما وصل إليه علماء القانون فى عصرنا الحاضر، فيقول رضى الله عنه:

«الفهم شرط التكليف، فلا يكلف المجنون ولا السكران، فعلى هذا لا يقع طلاق السكران ولايجب عليه القصاص فى القتل، فإن قيل إذا سكر ثم قتل، فإنه يأثم على السكر والقتل؛ فترتب الإثم يدل على التكليف لأن غير المكلف لا إثم عليه؛ فالجواب من وجهين (أحدهما) منع ترتب الإثم على القتل، بل إنما هو مرتب على الشرب والسكر، وهذا قول من يقول: إنه كالمجنون فى سائر أقواله وأفعاله، إلا أنه وجب تكليفه. (الثانى) أنه لو ترتب الإثم على القتل والسكر لتساوى من قتل وهو صاح ثم سكر، ومن قتل وهو سكران، وهذا لايقوله أحد، فإن السكران الذى لايفهم كيف يقال أن إثمه فى القتل كإثم الصاحى الذى يفهم الخطاب، ويترتب على فعله العقاب».

هذا مذهب أحمد كما يقرره ابن تيمية، ولكن ذلك الفقيه الدقيق لايكتفى بذلك، بل يفرض فروضا فقهية عملية دقيقة، فيفرض أن القاتل السكران، قد سكر ليقدم على القتل،

(١) مختصر الفتاوى المصرية ص ٥٤٧.

أى ليميت ضميره ويصم وجدانه فيقدم غير هياب ولاوجل، فيقول: «ويحتمل أن يقال: إن السكران إن كان قصده القتل أو الزنى أو غير ذلك من المحرمات قبل السكر، ثم فعل ذلك فى حال السكر، فإنه يكون إثمه مثل إثم من فعل ذلك حال الصحو وأكثر، وإن لم يكن قصده ذلك بل ابتدأ غيره بالمهابشة فقتله، فإن إثمه يكون أقل من ذلك»[1].

٣٨٠ – وإن النظر فى جرائم السكران فى القانون يتقارب مع هذا النظر الشرعى المستقيم، ففريق من فقهاء القانون اعتبروه غير مسئول عما يرتكب؛ وبعضهم لم يعتبره عامداً؛ وبعضهم اعتبره مسئولا مسئولية تامة، وأدقها من فصل بين السكر لارتكاب الجريمة، وبين ألسكر من غير قصد لإجرام، ثم يجئ الإجرام تبعاً لحال السكر، ولقد قال فى ذلك الأستاذ الدكتور محمد مصطفى القللى: «يتطرف بعض غلاة هذا الرأى الذى يمنع العقاب، فيقولون إن الشخص لايعاقب فى هذه الحال، ولو تناول المسكر بقصد ارتكاب الجريمة، والواقع أن هذه منطقية لرأيهم، فما دام السكر يعدم التمييز والإدراك فلا محل للمسئولية، غير أنه كما يقول الأستاذ جارو «هذا مجرد فرض نظرى، فالشخص يصمم على ارتكاب الجريمة، ثم يتناول مادة مسكرة بقصد التشجع على ارتكابها، ثم يرتكبها بعد سكره، هذا القول لايمكن القول معه بأنه فقد الشعور تماماً، فهو ينفذ ما صمم عليه من قبل، فكيف نقول أنه فقد وعيه»[1].

ولاشك أن ابن تيمية فى فرض هذه التفرقة التى توضح الإصرار على القتل، وعدم الإصرار كان عميقاً، وذلك لأن السكران فى حال سكره لايمكن الحكم بأنه قد فقد التقدير، فإذا سقطت المسئولية لفقده التقدير، فلذلك يجب أن يكون مقصوراً على التصميم الذى يكون فى حال السكر، أما إذا كان قد قدر الأمر من قبل ووزنه من كل وجوهه وأحس بتخاذله عن التنفيذ، فاتخذ السكر ذريعة لدفع هذا التخاذل، فإنه بلا شك مؤاخذ مسئول عن تبعات جريمته مسئولية كاملة، لأن الإقدام عليها كان وهو مميز واع مقدر، بل إن هذا يدل على إصرار أقوى، وتصميم أشد.

---

(١) مختصر فتاوى ابن تيمية ص ٦٥٠.　　(٢) المسئولية الجنائية ص ٤١٢.

(جـ) العمل بالخط:

٣٨١ – يقرر ابن تيمية وجوب العمل بالخط؛ مخالفاً بذلك جمهور الحنفية الذين يقولون إنه لا يعتبر الخط بينة مثبتة، أو دليلا ملزماً، لأن الخط يشبه الخط، فلا يقضى به؛ ولكن يقرر ابن تيمية بانياً رأيه على مذهب أحمد أنه يعمل بالخط فى الإثبات والإقناع، فيقول: «إن العمل بالخط مذهب قوى، بل هو قول جمهور السلف، وإذا رأى الرجل بخط أبيه حقاً له وهو يعلم صدقه جاز له أن يدعيه، ويحلف عليه، ويقرر أنه إذا مات الشاهد يحكم بخطه، وأن ذلك مذهب أحمد ومالك؛ والشافعى جوَّز الأخذ بالخط فى صورة المضبطة»(1) ويقرر أيضاً أن الخط كاللفظ، فإذا كتب مثلا أنه كان عنده على سبيل الوديعة، وأنه قبضه أخذ بالخط كما لو تلفظ بذلك(2).

ويقول: «إذا كانت عادة العمال أنهم يستأجرون بالوصولات فمات أحد العمال، فادعىٰ بعض المستأجرين أنه قبض منه فلا يقبل منه إلا ببينة أو وصول»(3).

وهكذا يقرر ابن تيمية ما تعارفه الناس اليوم أمثل الطرق للإثبات وهو الكتابة، وقد نهجت لائحة المحاكم الشرعية ذلك المنهاج، ومن الإنصاف أن نقول أن المتأخرين من الحنفية كأبى السعود العمادى وغيره قد أفتوا بوجوب العمل بالكتابة فى الإثبات كالبينات.

(د) الهبة لرفع الظلم أو نيل الحق:

٣٨٢ – تكلم ابن تيمية بانياً كلامه على المذهب الحنبلى فى الرشوة وأقسامها ما ظهر منها وما بطن؛ وفى الأجرة على الشفاعة عند الحكام وقضاء الحقوق. وإثم المعطى والآخذ بكلام نرى فيه وصفاً شرعياً للأعمال التى تقع فى هذا الزمان، يقرر ابن تيمية أنه لا يجوز للحكام أن يقبلوا هدايا فى الولايات ولافى وصول الحقوق إلى أربابها، ولا فى رفع الظلم عن الناس؛ فإن ذلك عملهم، فإن كانوا لا يوصلون الحقوق إلى أصحابها إلا بمال فذلك

---

(1) مختصر الفتاوى ص ٦٠١.
(2) الكتاب المذكور ص ٦٠٨.
(3) الكتاب المذكور.

جور مضاعف، جور بالامتناع عن أداء الحق، وجور بقبول المال فى سبيل أدائه، وكذلك إذا أنزلوا بالناس الظلم، ولم يرفعوه إلا فى نظير مال فقد ضاعفوا الظلم، فيضاعف الله لهم السخط فى الدنيا وفى الآخرة، والعذاب الأليم، لأنهم ظلموا، وأخذوا المال بغير حقه؛ ورفعوا الظلم عن القادرين على العطاء؛ وتركوا الظلم والفقر يأكلان الفقراء، فلا يصح أن يولى شخص بمال، ولا أن يعزل شخص لعدم دفع المال. وهكذا؛ لأن هذه منافع عامة يعطيها ولى الأمر للمستحق، ويقول فى ذلك رضى الله عنه: «المنفعة لعموم الناس، أعنى المسلمين، فإنه يجب أن يولى فى كل مرتبة أصلح من يقدر عليها، وأن يرزق من رزق المقاتلة والأئمة وأهل العلم والدين أحق المسلمين، وأنفعهم للمسلمين، وهذا واجب على الإمام، وعلى الأمة أن يعاونوه على ذلك»(١).

٣٨٣ – هذا هو الحكم فى شأن الولاة ومن بيدهم الأمر لايصح أن يأخذوا شيئاً مطلقاً؛ لأنه رشوة لا تجوز، ولكن هل للشفعاء والذين يعرفون الحكام ولهم جاه عندهم أن يأخذوا ليوصلوا صاحب الحق، الإجماع منعقد على أنه لايجوز أن يأخذوا أيضاً، وهم آثمون إن فعلوا؛ لورود الأحاديث الناهية عن هذا، فقد قال النبى ﷺ. «من شفع لأخيه شفاعة، فأهدى له هدية فقبلها، فقد أتى بابا عظيما من أبواب الربا» وسئل ابن مسعود عن السحت فقال: «هو أن تشفع لأخيك شفاعة فيهدى لك هدية فتقبلها، فقال له أرأيت إن كانت هدية فى باطل، فقال ذلك كفر «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»(٢).

ولأن ذلك يؤدى إلى الرشوة، ويؤدى إلى أن تباع الوظائف والأرزاق، وبه يروج الفساد؛ ولأنه مال بلا عوض يقوم بمال، لأنه من باب السعى لرفع الحق، وهو واجب دينى من قبيل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والمصالح العامة التى تجب معاونة ولى الأمر عليها، وأداؤها من النصيحة لأولياء الأمر وإرشادهم إن كان ذلك حقاً.

ومع هذه الحجج البينة والنصوص الواضحة، وإجماع السلف الصالح والأئمة المجتهدين على عدم جواز أخذ مال لمن يسعى فى إنصاف المظلوم وإقامة العدل، وإعطاء كل ذى حق حقه.. مع هذا وجدنا فى عصور الظلم والفساد والفوضى، من سايرها، فوجدنا من المتسمّين باسم العلماء من قال إن أخذ المال يجوز لذوى الجاه والشفاعة ما داموا يعملون لرفع الحق، ولذا اشتد ابن تيمية فى لومهم ونقدهم، فقال رضى الله عنه:

(١) الفتاوى جـ ٤ ص ١٧٠. (٢) المائدة: ٤٤

«رخص بعض المتأخرين من الفقهاء في ذلك، وجعل هذا من باب الجعالة وهذا مخالف للسنة وأقوال الصحابة والأئمة فهو غلط، لأن مثل هذا العمل هو من المصالح العامة التي يكون القيام بها فرضاً إما على الأعيان، وإما على الكفاية، ومتى شرع أخذ الجعل على مثل هذا لزم أن تكون الولاية وإعطاء أموال الفئ وغيرها لمن يبذل في ذلك، ولزم أن يكون كف الظلم عمن يبذل، والذي لايبذل لا يولى ولا يعطى، ولايكف عنه الظلم، وإن كان أحق الناس، وأنفع للمسلمين من هذا، والمنفعة في هذا ليست لهذا الباذل، حتى يؤخذ منه الجعل، كالجعل على الآبق والشارد»[1].

نظرة حكيمة عادلة: يستغرب ابن تيمية قول من جعل ثمن الجاه وأجر الساعي لدى الحكم لرفع الظلم، أو عطاء الحق - كأجرة من بحث عن جمل شارد، أو عبد آبق من وجوه ثلاثة: أولها - أن الجعالة النفع فيها خاص، فهي لصاحب الجمل أو صاحب العبد، أما الولايات والأعطية وغيرها فالأمر فيها عام والنفع عام. ثانيها - أن معاونة المظلوم، وتمكين العدل الصالح من العمل الذي يناسبه في الدولة، إذا لم يكن غيره أولى منه من قبيل الفروض على وجه الكفاية التي إذا قام بها البعض سقط الحرج عن الباقين. أو فرض عين، أما البحث عن الجمل الشارد أو نحو ذلك فليس من قبيل الفرائض العامة.

وثالثها - أن أخذ أجرة على المعاونات الشخصية لا ضرر فيه على الجماعة، ولا يترتب عليه أي إثم عام ينشر الشر والفساد؛ أما أخذ أجرة على الولايات أو دفع الظلم أو إعطاء الحق، فإنه يؤدي إلى معنى يقوض العدل في ذاته؛ ويجعل أعمال الدولة لايعود نفعها على أحد إلا لمن يدفع جعلا فردياً؛ فلا يرفع الظلم إلا بثمن، ولا يجلب الحق إلا بثمن، فوق الفرائض الأساسية التي قامت عليها قواعد الدولة، وميزانيتها.

٣٨٤ - هذه نظرة ابن تيمية فيمن يأخذ الهبات من الحكام والولاة، وذوي الجاه عند الحكام والولاة والأمراء، أما من يعطي ويهب فله في نظر ابن تيمية ثلاث أحوال: أولها - أن يكون طالبا ما ليس بحقه، أو يطلب من يكون غيره أولى منه فيه؛ أو مالا يتعين هو له. بل يستقيم الأمر بغيره فيه، وثانيتها - أن يطلب ما هو حق له وهو أولى به ولا أحد في اعتقاده خير منه ولا أحق. ويمكن أن يصل إلى حقه بغير الهبة والهدايا؛ بل بالإقناع والاستدلال، ولكنه اتخذ الهبات طريقاً، والثالثة - أن يكون صاحب حق ولايمكنه الوصول إلى حقه إلا بهذه الطريقة.

---

(١) فتاوى ابن تيمية جـ ٤ ص ١٧٠ طبع الكردي.

ولقد قال ابن تيمية فى هذه الحال الأخيرة أنه يسوغ للمظلوم أن يعطى ليرفع عنه الظلم، وإثمه على من ظلمه، وعلى من صعب وصول الحق إلى صاحبه، وعلى ذلك تأخذ الهدية وصفين متغايرين بالنسبة للطرفين، فهى بالنسبة للمعطى لا إثم فيها، وهى فى موضع العفو والغفران، وبالنسبة للآخذ حرام؛ ويستشهد ابن تيمية لحل الإعطاء من المعطى فى هذه الحال بقول النبى ﷺ: «إنى لأعطى أحدهم العطية، فيخرج يتأبطها ناراً، قيل: يا رسول الله فلم تعطيهم؟ ! قال يأبون إلا أن يسألونى، ويأبى الله لى البخل» وإذا كان الإلحاح قد سوغ للنبى أن يعطى، فكيف لايسوغ دفع الظلم للمظلوم أن يعطى.

٣٨٥ - هذا رأى ابن تيمية فى الهدية فى الحال الأخير وهى رشوة فى حق من يأخذ، لاريب فى ذلك؛ حلال فى حق من أعطى؛ أما فى الحال الأولى، وهى ما إذا كان ما يطلبه ليس حقا له، فإنها رشوة من الجانبين، وهى نشر للشر والفساد وتوسيد الأمر إلى غير أهله؛ وينطبق عليها قول النبى ﷺ «لعن الله الراشى والمرتشى» ويقول ابن تيمية الرشوة تسمى «البرطيل والبرطيل فى اللغة الحجر المستطيل فوه»[1]. فكأن تلك التسمية تشبه حال الراشى والمرتشى معاً؛ إذ كلاهما يمتد فوه إلى ما ليس له ويأخذ ما ليس حقه.

ويدخل فى حكم هذه الحال من طلب مالا ليرجح على غيره كأن يدفع مالا ليرجح على سواه فى الولاية؛ وهما متساويان، أو غيره أولى منه؛ فإن الآخذ والمعطى يكون كلاهما آثما مرتكبا جريمة فى دينه وخلقه ودولته، وذلك لأن الرشوة فى ذاتها جريمة، ولا ترخص إلا فى حال الضرورة. حيث تتعين طريقاً لرفع الظلم، أو الوصول إلى الحق؛ ويبوء الآخذ بإثم الفريقين؛ وفى هذه الحال لاظلم ولاحق يتعين للمعطى فلا رخصة فى الإعطاء فتكون على أصل المنع، وحقيقة الإجرام لا تنفصى عنها، وفوق ذلك، إن الولاية لايسوغ طلبها إذا وجد من يماثله فى استحقاقها، فكيف يسوغ أن ترتكب جريمة الرشوة فى سبيلها، ويقول ابن تيمية فى ذلك: «نفس طلب الولايات منهى عنه، فكيف بالعوض».

وفى الحال التى يكون غيره أولى يكون طلبه حراما وظلما، ولايسوغ الطلب ولايسوغ دفع المال ويكون هذا من قبيل طلب الحرام.

٣٨٦ - أما الحال الباقية، وهى التى يطلب فيها حقاً، ويمكنه أن يصل إليه بغير

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٦٩.

الهدية أو الهبة، ولكن يختار طريقها، فهل يحل لطالب الحق أن يعطى؟ لم يقصد ابن تيمية لشرح حكم هذه الحال باللفظ الصريح، ولكن الحكم يفهم ضمناً من قوله، وهو أنه لايحل الإعطاء، كما هو مذهب ابن حنبل، لأن الرشوة فى ذاتها حرام، وهى فى لغة العامة برطيل، ولايسوغ الإقدام على حرام، وفى الإمكان تفاديه، وفى القدرة تحاشيه، ولأن الحلال لايكون طريقه حراما إلا عند الاضطرار، فيحل الأقل ضرراً لدفع الأكثر ضرراً؛ والقضية هنا لا اضطرار فيها ولا ما يشبه الاضطرار وإن طلب الحق بالحجة والإقناع من الولاة غير العادلين جهاد، والجهاد كيفما كانت صوره مطلوب مثاب عليه، ولايعدل عن موضع الثواب، إلى مباءة العقاب؛ ولأن حمل الظالمين على العدل واجب ما دام فى دائرة الإمكان، وطلب الحق بالإهداء زيادة ظلم فوق ظلم المنع وتصعيب الحق على أهله؛ فإذا كان يستطيع نيله بغير الإهداء وناله يكون قد منع ظلم الظالم، وكف نفسه عن ظلم ثان؛ ولايترك دفع ظلمين فى الاستطاعة دفعهما إلى ارتكاب ظلمين، والله أحكم الحاكمين.

(هـ) اختلاط الحلال بالحرام:

٣٨٧ – يتكلم ابن تيمية فى المال يختلط الحرام بالحلال فيه؛ والكلام فيه من ثلاث نواح، أولها: من ناحية حله لصاحبه ولاشك أن عليه أن يفصل عن الحلال الحرام ما أمكن الفصل، ويرد الحرام إلى صاحبه، إن كان له صاحب معروف فإن لم يكن له صاحب معروف كان ماله الصدقة، لأن المال المشتبه فيه أو الخبيث يكون لمن أخذه منه، وإلا تصدق به.

هذه هى الناحية الأولى، أما الناحية الثانية فهى الأكل منه فى ضيافة، ويقول ابن تيمية إن تأكد أن بعضه حرام، أو كانت الشبهة كبيرة بحيث يغلب الحرام، فإنه لا يصح الأكل منه لضيف؛ فلايسوغ لمن استضافه من يكون ماله حراما، أو فيه شبهة كبيرة أن يأكل منه، وإن كانت الشبهة قليلة، فيقول ابن تيمية: «إذا كان فى الترك مفسدة، وفيه مصلحة الإجابة فقط، وفى الإجابة مفسدة أكل ما فيه شبهة فأيهما أرجح؟ فيه نزاع»[1] أى أن الفقهاء اختلفوا فيه، قيل: يحل، وقيل لايحل، وقد ترك المسألة من غير ترجيح، والأمر فى ذلك إلى ضمير المبتلى وتقديره، فإن تنازع المصالح والمفاسد يترك الأمر فيه إلى تقدير المتدين، وليعلم أن الله يراقبه وهو لا يخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء.

---

(١) مختصر الفتاوى ص ٣٣٥.

والناحية الثالثة هى التعامل مع من اختلط حلال ماله بحرامه؛ كالذين يتعاملون بالربا ويأكلونه، ويضيفون إلى رأس المال فى الديون فائدة، ويقول ابن تيمية أن التعامل مع هؤلاء فيه شبهة؛ وليس الحكم بالتحريم قطعاً، ولا بالتحليل قطعاً، بل الأمر موضع اشتباه، ولا يحكم بالتحريم قطعاً إلا إذا ثبت أنه أعطاه من الحرام، كما لايحكم بالتحليل قطعاً؛ إلا إذا ثبت أنه أعطاه من الحلال، ويقول: «إن كان الحلال هو الأغلب. لم يحكم بتحريم المعاملة؛ وإن كان التعامل مع غيره أولى . وإن كان الحرام هو الأغلب، قيل يحل التعامل، وقيل لايحل التعامل»[1].

ويقرر أن من يتعامل بالربا فالغالب على ماله الحلال إلا إذا ثبتت الكثرة من جانب آخر.

٣٨٨ – هذه نماذج من فتاوى ابن تيمية، وهى فى موضوعها أسئلة عن وقائع كانت تقع، والإجابة أحكام جزئية، وليست بقواعد كلية؛ وإن كان ما اخترناه يشير إلى القضايا الكلية؛ ولا يقتصر على البيان الجزئى، وهى كيفما كانت مقيدة بإطار المذهب الحنبلى؛ والإفتاء بما يراه أقوى دليلا فيه؛ فهو وإن كان فيها يتقيد بالمذهب الحنبلى لايعدوه كان مجتهداً فيه.

ولابن تيمية بحوث فى الفقه يتصدى فيها للمقارنات بين المذاهب فى موضوع معين يثيره البحث والجدل، فيقرر آراء الأئمة وأدلة كل إمام؛ ويعرض الموضوع عرضاً علمياً، ثم ينتهى بذكر الأدلة والقاعدة التى يستمسك بها كل إمام، ولننتقل إلى منهاجه فى ذلك.

٢ – دراسات فقهية مقارنة

٣٨٩ – ابن تيمية فقيه عميق النظرة، متسع الأفق الفقهى، واسع الاطلاع، يعرف منطق المذاهب الأربعة وأقيستها معرفة دقيقة، وهو إذ يقارن بين النظريات والأسس التى انبنى عليها كل رأى فى دقة وإحكام، ولكى تتجلى تلك المقدرة الفقهية، وذلك العمق فى المقارنة، نختار ثلاثة موضوعات مما درسه دراسة مقارنة، ونعرض تفكيره فيها، وهذه الموضوعات هى: (١) القاعدة فى القتال فى الإسلام. (٢) والقاعدة فى الشروط المقترنة بالعقود.(٣) والقاعدة فى وضع الجوائح، وهى قاعدة تلف محل العقد قبل تسليمه.

---

(٢) الفتاوى جـ ١ ص ٣٠٤ طبع الكردى.

القاعدة فى القتال

٣٩٠ – تكلم ابن تيمية فى هذه المسألة على أصل شرعية القتال وما الباعث عليه، فقرر أن الوقائع التى يبنى عليها القول فى هذه القضية أن النبى ﷺ قاتل الكفار الذين اعتدوا عليه وعلى أصحابه وأخرجوهم من ديارهم، فما السبب فى القتال؟ أهو كونهم كفاراً، أم السبب أنهم معتدون، فإن كان الأول، فإنه يحل قتال كل كافر إلا إذا كان ثمة عهد سائغ، وإن كان الثانى، فإنه لايحل إلا قتال المعتدين، فليس كل الكافرين يسوغ قتالهم، وإذا كان القتال لأجل وصف الكفر فإن العلاقة بين المسلمين وغيرهم هى الحرب، حتى يكون عهد، فكل دار المخالفين دار حرب؛ ما لم يكن عهد؛ وإذا كان القتال لأجل الاعتداء فإن الأصل فى العلاقة هو السلم، حتى يكون مسوغ للحرب؛ ثم إذا كان الأصل هو السلم فإنه يصح عقد معاهدة بسلم دائمة، لأنها فى معناها ميثاق عدم اعتداء؛ وإذا كان الأصل هو الحرب، فإنه لايصح عقد عهد بمعاهدة إلا مؤقتة.

وعلى ذلك يكون فى هذا الأمر ثلاث مسائل بعضها مبنى على بعض؛ أولها: كون القتال لأجل الكفر أو لأجل الاعتداء، ثانيها: كون الأصل فى علاقة المسلمين مع غيرهم الحرب أم السلم، ثالثها: جواز صلح بسلم دائمة أو عدم جواز ذلك.

هذه مسائل ثلاث يدرسها ابن تيمية، والقاعدة فيها تقوم على الفكرة فى المسألة الأولى.

٣٩١ – بالنسبة للمسألة الأولى، وهى كون القتال لوصف الكفر أو لوصف الاعتداء يقرر ابن تيمية أن فى المسألة رأيين (أحدهما) قول الجمهور كمالك وأحمد بن حنبل وأبى حنيفة وغيرهم وهو أن القتال لأجل الاعتداء، ويقتضى هذا الرأى أن لاقتال إلا عند الاعتداء، فالقتال لدفاع، ولو لبس لبوس الهجوم، وألا يقتل إلا المقاتلون أو من لهم رأى فى القتال بحيث يستفاد من تجاربهم فيه أو نحو ذلك، فلا يقتل النساء ولايقتل الرهبان، ولا الزمنى ولا الشيوخ الذين لايقاتلون، ولا خبرة لهم ينتفع بها ولا يحرضون، وفى الجملة لايقتل من لا يقاتل ولايحرض على قتال، ولاينتفع به فى القتال بأى وجه من وجوه الانتفاع.

الرأى الثانى: أن السبب الموجب لقتال الكفار هو كونهم كفاراً، لا كونهم معتدين، وهذا قول الشافعى، وعلى هذا الرأى يقتل كل بالغ عاقل من الكفار، سواء أكان قادراً على القتال أم غير قادر، وسواء أكان مقاتلا أو معيناً فى القتال أم غير مقاتل ولامعين.

ويرى ابن تيمية أن قول الجمهور هو الصحيح، ويحتج له بنصوص القرآن والهدى النبوى فى القتال.

ويقول رضى الله عنه: «قول الجمهور هو الذى يدل عليه الكتاب، والسنة؛ والاعتبار»[1].

٣٩٢ – ويسوق الأدلة من القرآن؛ فإن الله سبحانه وتعالى يقول «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم» إلى قوله تعالى: «واعلموا أن الله مع المتقين»[2] فقد دلت هذه الآيات على أن شرعية القتال لدفع الاعتداء من وجوه: (أولها) أنه سبحانه وتعالى يقول «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم» فإباحة القتال من المسلمين مبنية على القتال من غيرهم، فكانت العلة قتالهم، (وثانيها) قوله تعالى فى هذه الآيات «ولاتعتدوا» فدل على أن قتال من لم يقاتلنا، أو قتل من ليس من شأنه أن يقاتل عدوان نهى عنه، (وثالثها) أنه جعل الغاية من القتال منع الفتنة، فقال سبحانه: «وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة، ويكون الدين لله»[4] فدل هذا على الباعث والانتهاء، فالباعث الاعتداء بالفتنة، والانتهاء بانتهاء الفتنة.

فكانت هذه الآيات مشيرة بنصها ومعناها إلى علة القتال وهو دفع الاعتداء؛ بوصف المقاتلين بالاعتداء من جانبهم، ومنع الاعتداء من جانبنا؛ وبذكر غاية القتال، وهى منع الفتنة.

ولكن يرد على استدلال ابن تيمية هذا ادعاء أن الآيات الكريمة منسوخة، لأنها تعين الغاية من القتال بأنها ليست دفع الاعتداء فقط، ولذا يسوق هو أقوال مدعى النسخ ويناقشها قولا قولا، وينتهى بأن قول القائلين أنها منسوخة قول ضعيف، ويقول: «إن دعوى النسخ تحتاج إلى دليل، وليس فى القرآن ما يناقض هذه الآية، بل فيه ما يوافقها، فأين الناسخ»[5].

ويستغرب كيف ينسخ النهى عن الاعتداء فيقول: «إن الاعتداء هو الظلم والله لايبيح الظلم قط».

---

(١) راجع فى هذا رسالة القتال فى مجموع رسائل نجدية ص ١١٦.

(٢) سورة البقرة من آية ١٩١ إلى ١٩٤. (٣) البقرة: ١٩٠

(٤) البقرة: ١٩٣ (٥) رسالة القتال ص ١١٨.

ويستدل ابن تيمية على أن القتال لدفع الاعتداء، من القرآن أيضاً بقوله تعالى: «لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى» وهذا نص عام، ولو كان القتال لوصف الكفر، لكان فى ذلك إكراه على الإسلام، ويقول رضى الله عنه: «إنا لا نكره أحداً على الإسلام، لو كان الكافر يقتل حتى يسلم لكان هذا أعظم الإكراه على الدين».

ولكن يرى ابن تيمية من العلماء من يقول إن هذه الآية وهى «لا إكراه فى الدين»[1] منسوخة، فيرد قولهم رداً عنيفاً، ويقول «جمهور السلف على أنها ليست مخصوصة ولامنسوخة، بل يقولون إنا لانكره أحداً على الإسلام، وإنما نقاتل من حاربنا، فإن أسلم عصم دمه وماله، ولو لم يكن من أهل القتال لم نقتله، ولم نكرهه على الإسلام»[2].

٣٩٣ – ويسوق رضى الله عنه الأدلة من السنة، فإن النبى ﷺ مر فى بعض مغازيه على امرأة مقتولة، فقال عليه الصلاة والسلام «ما كانت هذه لتقاتل» فعلم أن العلة في تحريم قتلها أنها لم تكن تقاتل، فكانت المقاتلة منهم هى سبب القتال منا.

وأن النبى ﷺ كان يوصى جيشه دائماً بألا يقتل إلا المقاتل، فكان يقول: «انطلقوا باسم الله، وبالله وعلى ملة رسول الله، ولاتقتلوا شيخاً فانياً، ولاطفلا، ولا امرأة، ولاتغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا إن الله يحب المحسنين».

وإن النبى ﷺ ومن معه من المؤمنين كانوا يأسرون الرجال والنساء من المشركين، ولايكرهونهم على الإسلام، بل قد أسر النبى ﷺ ثمامة بن أثال، وهو مشرك، ثم من عليه، ولم يكرهه على الإسلام حتى أسلم من تلقاء نفسه، وكذلك منّ ﷺ على بعض أسرى بدر.

ويقول ابن تيمية رضى الله عنه: «كانت سيرته أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله، وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازى تنطق بهذا، وهذا متوافر من سيرته عليه الصلاة والسلام، فهو لم يبدأ أحداً بقتال»[3].

علاقة المسلمين بغيرهم:

٣٩٤ – ينتهى ابن تيمية من تقرير رأى الجمهور وأدلته إلى أن القتال من المسلمين لغيرهم هو لاعتداء الكافرين عليهم، وليس لمجرد الخلاف الدينى.

---

(١) البقرة: ٢٥٦ (٢) رسالة القتال ص ١٢٣.

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٢٥.

وإن الذى ينبنى على ذلك الرأى لامحالة هو أن الأصل فى علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم لا الحرب، حتى إذا اعتدوا كانت العلاقة هى الحرب، لأن ذلك لازم لاعتبار العلة فى القتال هى الاعتداء، فإنه إن لم يكن اعتداء فإن العلاقة تكون هى السلم، ولكن لم يعقد ابن تيمية لهذه المسألة فصلا قائماً بذاته، بل جاء ما يدل عليها فى مطوى كلامه، وذلك فوق الملازمة للقول الأول، ومن ذلك قوله: «وهذا باب الأصل الذي قاله الجمهور، وهو أنه كان القتال لأجل الحرب، فكل من سالم ولم يحارب لا يقاتل، سواء أكان كتابيا أم كان مشركا»[1].

ثم يذكر أن النبى ﷺ لم يقاتل المشركين إلا دفاعاً؛ لأنهم قاتلوه وأخرجوه، ولم يبتدئ النصارى بالاعتداء بل قاتلهم لما اعتدوا على رسله، وجاء فى رسالة القتال ما نصه:

«وأما النصارى فلم يقاتل ﷺ أحداً منهم حتى أرسل رسالة بعد صلح الحديبية إلى جميع الملوك يدعوهم إلى الإسلام فأرسل إلى قيصر، وإلى كسرى، وإلى المقوقس والنجاشى، وملوك العرب بالشرق والشام، فدخل فى الإسلام من النصارى وغيرهم من دخل، فعمد النصارى بالشام فقتلوا بعض من قد أسلم، فالنصارى هم حاربوا المسلمين أولا، وقتلوا من أسلم منهم بغياً وظلماً... فلما بدأ النصارى بقتل المسلمين أرسل سرية أمر عليها زيد بن حارثة، ثم جعفراً، ثم ابن رواحة، وهو أول قتال قاتله المسلمون للنصارى بمؤتة من أرض الشام، واجتمع على أصحابه خلق كثير من النصارى واستشهد الأمراء رضى الله عنهم، وأخذ الراية خالد بن الوليد»[2].

وبهذا ننتهى إلى أن ابن تيمية يقرر أن الأصل فى علاقة المسلمين بغيرهم هى السلم، إلا إذا اعتدوا بالقتال، وقد كان الملوك منذ ظهر الإسلام ينظرون إليه نظرة عداوة، لأنه يحرر الشعوب ويحمى الحريات، ويقرر المساواة، فنزعوا عن قوس واحدة، يقاتلونه فقاتلهم المسلمون! واعتبروا البلاد التى تحت سلطانهم دار حرب؛ لا لأن الأصل هو الحرب حتى يكون عهد، بل لأنهم اعتدوا فكانوا محاربين، وليسوا مسالمين.

حكم المعاهدات:

٣٩٥ – وإذا كان الأصل هو السلم فإنه يجوز عقد عهد دائم أو مطلق؛ وهذا ما يقرره الجمهور الذين رأوا أن القتال هو للاعتداء لا للكفر؛ وأن من لايعتدون لايقاتلون.

---

(١) رسالة القتال ص ١٣٦.
(٢) ص ١٢٦.

يقرر ابن تيمية أن المعاهدات المؤقتة بمدة معينة جائزة باتفاق المسلمين؛ لأن النبى ﷺ عقدها، أما المعاهدات المطلقة أو الدائمة، فقد قال الأكثرون من الفقهاء أنه يجوز عقدها، وأن ولى الأمر له أن يفعل ما فيه مصلحة المسلمين، فإن رأى مصلحتهم فى العهد المطلق من غير توقيت عقد؛ وإن رأى مصلحتهم فى المعاهدات المقيدة عقد.

وإن العهد لازم عند الجمهور ماعدا أبا حنيفة، ولكن قرروا أن العهد المطلق ليس من العقود اللازمة، ولكن لا قتال إلا عند الاعتداء أو مظنته؛ تحقيقاً لقوله تعالى: «وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء»[1].

والعهود اللازمة، وهى العهود المؤقتة واجبة الوفاء وهى التى ينطبق عليها قوله تعالى فى سورة براءة إذ استثنى المعاهدين من القتال، فقال تعالى «إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام، فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم»[2].

هذا كلام ابن تيمية فى العهد، والحق عندى أن العهد بنوعيه واجب الوفاء، ولايصح نبذه إلا عند الخيانة أو خوف الخيانة إذا كان للخوف بوادر ومظاهر وأمارات دلت عليه، وعلى ذلك تكون آية الأنفال:«وإما تخافن من قوم خيانة» غير متعارضة مع آية براءة «فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم» بل هما متلاقيتان غير متعارضتين، الأولى بينت الحكم عند الخيانة، والثانية ذكرت حكم الوفاء.

والإسلام دعا إلى السلم المطلق مع من يريده، ولذا قال سبحانه «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله»[3].

٣٩٦ – وابن تيمية فى هذه المسألة يغوص فى أقوال الفقهاء غوص العارف الفاهم المطلع، المدرك لسماحة الإسلام الذى يعرف أنه جاء للسلم، لا للقتال؛ ولكنها سلم عزيزة تمتشق السلاح وترد الاعتداء، فليس عدواً لأحد، ولكنه لايسامح أعداءه إلا إذا ألقوا إليه السلم، وامتنعوا عن الاعتداء؛ ولذا يقول فى رسالة أرسلها إلى ملك قبرص المسيحى: «نحن قوم نحب الخير لكل أحد ونحب أن يجمع الله لكم خير الدنيا والآخرة؛ أعظم ما عبد الله به نصيحة خلقه...» وقد عرف النصارى كلهم أنى خاطبت التتار فى إطلاق الأسرى، وأطلقهم غازان فسمح بإطلاق المسلمين، قال لى لكن معنا نصارى أخذناهم من القدس فهؤلاء لايطلقون، فقلت له؛ بل جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمتنا، فإنا نفتكّهم ولاندع أسيراً من أهل الملة ولا من أهل الذمة، وأطلقنا من النصارى من شاء الله، فهذا عملنا وإحساننا والجزاء عند الله»[4].

(١) الأنفال: ٥٨ (٢) التوبة: ٧

(٣) الأنفال: ٦١ (٤) الرسالة القبرصية ص ٢٢.

العقود والشروط

٢٩٧- هذا باب من النظريات العامة للعقود، يتكلم به فيه القانونيون، وهو الخاص بحرية التعاقد، ويقصد بذلك إطلاق الحرية للناس فى أن يعقدوا من العقود ما يرون؛ وبالشروط التى يشترطون غير مقيدين إلا بقيد واحد، وهو ألا تشتمل عقودهم على أمور قد نهى عنها الشارع، وحرمها، كأن يشتمل العقد على ربا أو نحوه مما حرمه الشرع الإسلامى. فما لم تشتمل تلك العقود أو الشروط المشترطة فيها على أمر محرم فإن الوفاء بها لازم، والعاقد مأخوذ بما التزم به، وإن اشتملت العقود على ما حرمه الشارع فهى فاسدة، أو على الأقل لا يجب الوفاء بالجزء المحرم فيها.

وإن حرية التعاقد بهذا المعنى ليست قاعدة متفقا عليها بين فقهاء المسلمين، بل هى موضوع خلاف بينهم، وإن الأكثرين لا يطلقون تلك الحرية إطلاقا، والآخرون هم الذين يطلقونها، ويفتحون أبوابها إلا إذا ورد نص بالمنع.

وذلك الخلاف مبنى على الخلاف فى التشدد والتساهل فى جعل آثار العقود من عمل الشارع، فالذين شددوا، فجعلوا آثار العقود من عمل الشارع قالوا إن الأصل فى العقود والشروط المنع حتى يقوم الدليل على الإباحة، ومع الإباحة وجوب الوفاء والذين تساهلوا وجعلوا لإرادة العاقدين وحاجاتهما سلطاناً فى آثار العقود بمقتضى الإذن العام من الشارع يجعل الرضا ذا أثر فى الالتزام، والوفاء بما اشتمل عليه العقد، جعلوا الأصل فى العقود الإباحة ووجوب الوفاء بما تعاقد العاقد عليه، حتى يقوم الدليل على المنع والتحريم.

وعلى القول الأول نكون مقيدين بالعقود والشروط التى جاء الدليل من الشارع الإسلامى على وجوب الوفاء بها، فما لم يقم عليه الدليل من نص أو قياس، فهو ممنوع، ولا يلزم الوفاء به لأنه لا التزام إلا بما ألزم الشارع، أو سوغ الالتزام به.

وعلى القول الثانى يكون الناس أحراراً فى أن يعقدوا ما شاءوا من العقود، ويشترطوا من الشروط ما يرون مصلحتهم فى اشتراطه ويجب عليهم الوفاء بما التزموا، وما اشترطوا، وما أخذ عليهم من شروط إلا إذا قام الدليل على المنع، فعندئذ لا يجب الوفاء.

٣٩٨- ولقد تعرض ابن تيمية لشرح هذه القاعدة ودرسها دراسة مقارنة وذكر الأقوال فيها، قال في هذا «القاعدة الثالثة في العقود والشروط فيها، وما يحل أو يحرم وما يصح منها ويفسد، ومسائل هذه القاعدة كثيرة جداً، والذى يمكن ضبطه منها قولان (أحدهما) أن يقال الأصل في العقود والشروط فيها ونحو ذلك الحظر إلا ما ورد الشارع بإجازته فهذا قول أهل الظاهر وكثير من أصول أبى حنيفة تبنى على هذا وكثير من أصول الشافعي، وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد، فإن أحمد قد يرد بطلان العقد بكونه لم يرد به أثر ولا قياس كما قاله في إحدى الروايتين في وقف الإنسان على نفسه، وكذلك طائفة من أصحابه قد يعللون فساد الشروط بأنها تخالف مقتضى العقد، ويقولون ما خالف مقتضى العقد فهو باطل، وأما أهل الظاهر فلم يصححوا عقداً ولا شرطاً إلا ما ثبت جوازه بنص، وإذا لم يثبت جوازه أبطلوه واستصحبوا الحكم الذى قبله، وطردوا ذلك طرداً جارياً، لكن خرجوا في كثير منها إلى أقوال ينكرها عليهم غيرهم. وأما أبو حنيفة فأصوله تقتضى أنه لا يصحح في العقود شرطاً يخالف مقتضاها المطلق، وإنما يصحح الشرط في المعقود عليه إذا كان العقد مما يمكن فسخه، ولهذا له أن يشرط في البيع خيارا، ولا يجوز عند تأخير تسليم المبيع بمال، ولهذا منع بيع العين المؤجرة، وإذا ابتاع شيئاً عليه ثمر للبائع فله مطالبته بإزالته.... والشافعي يوافقه على كل شرط خالف مقتضى العقد فهو باطل لكنه يستثنى مواضع الدليل الخاص فلا يجوز شرط الخيار أكثر من ثلاث، ولا استثناء منفعة المبيع»[1].

٣٩٩- وترى من هذا النص أن ابن تيمية يشرح أقوال العلماء في دقة، وهم الذين يرون تقييد إرادة العاقدين، في آثار العقود المقررة من قبل الشارع وشرطها، ويذكر مراتبهم في ذلك التقيد، فالظاهرية أشدهم تقييداً لإرادة العاقدين، لأنهم يرون أنه لا يوفى بشرط، ولا يلزم عقد إلا بنص من الشارع، ويجرون استصحاب الحال في الأمر بين العاقدين كما كان قبل الاتفاق؛ ويرى أن ذلك قد تأدى بهم إلى ما أنكر عليهم.

ثم بين مذهب أبى حنيفة، وهو أيسر من مذهب الظاهرية، لأنه يوسع معنى الدليل؛ فيدخل فيه القياس والاستحسان والعرف، ويقاربه في ذلك الشافعي، وأما أحمد ومالك، فهما

---

(١) الفتاوى جـ٣ ص٣٢٤ طبع الكردى.

أكثر تيسيراً، وبعض أصحابهما يعتبرون الأصل المنع حتى يقوم الدليل، وبعض أصحابهما يرون إباحة الاشتراط حتى يقوم دليل المنع.

وإن ابن تيمية يفصل أقوال كل إمام تفصيلا حسناً، فيبين الأصل عنده، ثم الاستثناء من ذلك الأصل، والأسس التى قام عليها الاستثناء، ومعتمد الاستثناء هو الكتاب والسنةوالرأى.

٤٠٠- وبعد ذلك التفصيل الدقيق يشرح القول الثانى، وهو الذى يقول أن الأصل فى العقود والشروط هو الإباحة حتى يقوم الدليل، ومذهب القائلين لذلك القول، فيقول:

«القول الثانى أن الأصل فى العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم ويبطل منها إلا مادل على تحريمه وإبطاله دليل من نص أو قياس، وأصول أحمد رضى الله عنه المنصوص عنه أكثرها تجرى على هذا القول ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط، فليس فى الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحا للشروط منه، وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها تنبيه بدليل خاص من أثر أو قياس. وكان قد بلغه فى العقود والشروط من الآثار عن النبى ﷺ والصحابة ما لم يجده غيره من الأئمة، فقال بذلك وبما فى معناه قياساً، وما اعتمد عليه غيره من نص فقد يضعفه أو يضعف دلالته، وكذلك قد يضعف ما اعتمدوه من قياس».

٤٠١- ونرى من هذا أنه يوضح مذهب أحمد ويبين أنه أكثر الفقهاء الأربعة تصحيحاً للشروط، وأن الذى يليه فى تصحيحها مالك رضى الله عنه، وأن أحمد فى الشروط التى يصححها يأتى لها بدليل خاص من أقوال الصحابة أو الأحاديث النبوية، أو القياس عليها، ولكنه لا يقرر أن ما لم ينص عليه أو لم يثبت له دليل خاص يكون باطلا، إنما بالدليل، لأنه باطلاعه على السنة قد قام لديه الدليل على تصحيح طائفة كبيرة، وإن تلك الكثرة من الشروط التى كان يصححها السلف جعلته يرى أنهم يصححون كل شرط إلا ما قام الدليل على بطلانه.

ويسرد ابن تيمية طائفة كبيرة من الشروط التى يصححها الإمام أحمد فى العقود، ويعتقدها واجبة الوفاء:

(أ) منها: إجازة شرط الخيار فى النكاح بأن يتم العقد على أن يكون أحدهما له حق الفسخ فى مدة معلومة.

(ب) ومنها: أن كل شرط يشترط في النكاح صحيح إذا كان الشرط يحقق غرضاً صحيحاً لم ينه الشارع عنه، كاشتراط ألا يتزوج عليها، أو لا ينقلها من بلدها، وذلك قوله ﷺ كما روى عنه في الصحيحين: «إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج».

(جـ) ومنها: أنه لا يجوز للبائع أن يشترط منفعة المبيع لنفسه مدة معلومة، اتباعا لحديث جابر رضى الله عنه لما باع النبى ﷺ جمله واستثنى ظهره إلى المدينة، ومثل ذلك يجوز للمعتق، فله أن يشترى منفعة العبد لنفسه أو لغيره مدة بعد عتقه، وذلك لأنه روى أن لم سلمة أعتقت عبداً واشترطت عليه خدمة النبى ﷺ ما عاش.

(د) ومنها: أنه يجوز أن يشترط البائع لنفسه أن يكون أحق بالمبيع إذا باعه المشترى، فإذا باع جارية واشترط على المشترى أن يأخذها بالثمن الذى اشتراها به إذا أراد بيعها جاز الشرط، ووجب الوفاء به، بل إنه يجوز أن يشترط شرطاً فيه منفعة للمبيع، كأن يبيع جارية، ويشترط على المشترى أن يتسرى بها ولا تكون للخدمة، صح الشرط ولزم.

(هـ) ومنها: أنه يجوز أن يبيع البائع العين ويشترط أن يقفها، والعبد ويشترط أن يعتقه، فإن شرط ذلك فالشرط صحيح، ومن ذلك ما روى من أن عثمان رضى الله عنه اشترى من صهيب داراً، وقد شرط عليه أن يقفها من بعده على صهيب وذريته، فأجيز ذلك الشرط؛ وهكذا روى ابن تيمية صحة كثير من الشروط التى يقيد فيها انتفاع المشترى بالعين، أو يقيد تصرفه.

ويقول ابن تيمية فى هذا النوع من الشروط: «وجماع ذلك أن الملك تستفاد به تصرفات متنوعة، فكما جاز بالإجماع استثناء بعض المبيع، وجوز أحمد وغيره استثناء بعض منافعه جوز أيضاً استثناء بعض التصرفات، فمن قال: هذا الشرط ينافى مقتضى العقد، مطلقاً، فإن أراد الأولى (أى المقتضى الأصلى) فكل شرط كذلك، وإن أراد الثانى (أى مايجئ تبعاً) لم يسلم له، إنما المحظور أن ينافى مقصود العقد، كاشتراط الطلاق فى النكاح أو اشتراط الفسخ فى العقد، فأما إذا شرط شرطا يقصد بالعقد، لم ينف المقصود»(١).

(١) راجع الفروع السابقة وما فيها من خلاف مع هذا النص فى الفتاوى الجزء الثالث ص٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩ طبع الكردى.

ونرى من هذا أن ابن تيمية يقول أن كل شرط فيه تقييد لتصرفات المشترى أو من يشبهه كالموهوب له شرط صحيح؛ لأنه يشبه استثناء بعض المنافع للبائع، واستثناء بعض المنافع استثناء بعض المبيع، وهذا جائز بالإجماع، فما يشبهه ينبغى أن يجوز، وأن الشرط الذى يكون منافيا لمقتضى العقد ليس هو الشرط الذى يعين بعض المقصود من العقد؛ بل هو الشرط الذى ينافى المقصود كله.

٤٠٢- وابن تيمية يرجح القول الثانى وهو الذى يطلق حرية التعاقد؛ ويختاره، بل يقول إنه «هو الصحيح بدلالة الكتاب والسنة والإجماع والاعتبار مع الاستصحاب»[١]. ويسوق الأدلة من هذه الأنواع الأربعة:

(أ) أما الأدلة من الكتاب فهو ماورد فى القرآن من وجوب الوفاء بالعقود من غير تعيين، فكل ما يصدق عليه أنه عقد فهو واجب الوفاء بمقتضى نص القرآن فى مثل قوله تعالى: «يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»[٢]، وقوله تعالى: «وبعهد الله أوفوا» وقوله تعالى «وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا»[٣] وهكذا، وكل شرط فى عقد فهو عهد والتزام يجب الوفاء به، ومن لم يوجب الوفاء، فهو يخالف نص القرآن الكريم.

(ب) وأما الأحاديث فهو ما ورد من الآثار الصحاح الناهية عن الغدر من مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كان فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر»ومثل قوله عليه الصلاة والسلام: «ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به بقدر غدره» وهكذا قد وردت الأحاديث بذم الغدر والعقاب عليه، وكل من شرط شرطا ثم نقضه فقد غدر، ولو كان الأصل فى العقود الحظر إلا ما أباحه الشارع لم يجز أن يؤمر بالوفاء مطلقاً، ويذم نقضها،وغدر مطلقا.

وأكثر من هذا قد صرحت الأحاديث بلزوم الوفاء بكل شرط يشترطه الشخص على نفسه؛ فقد قال عليه الصلاة والسلام: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراماً، أو حرم حلالا، والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً، أو حرم حلالا»، ولقد روى ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «الناس على شروطهم ما وافقت الحق».

---

(١) الفتاوى الجزء الثالث ص٣٢٩ طبع الكردى.

(٢) المائدة: ١ (٣) الاسراء: ٤

وإن الاشتراط فى أصله حلال بإجماع العلماء والمباح إذا أوجبه الشخص على نفسه لآخر صار واجباً لتعلق حق الغير به؛ كالنكاح، والإجارة والبيع وغير ذلك؛ فإنها مباحات، فإذا أوجبها شخص على نفسه تعلقت بها حقوق غيره؛ وكذلك الشروط ما دامت هى فى ذاتها غير منهى عنها؛ فإذا أوجبها الشخص على نفسه صارت لازمة الوفاء لتعلق حق غيره بذلك الالتزام، وموضوع الشروط إذا كان مباحا فى حال دون حال فإلزامه بالشرط يجعله واجبا، فالزيادة فى الثمن والرهن وغير ذلك، هذه مباحات فى حال خاصة، وبالاشتراط تصير واجبة.

(جـ) هذه هى الأدلة التى ساقها من نصوص القرآن والحديث، أما الأدلة التى ساقها من القياس، وهى ما يسميه الاعتبار فمن وجوه:

أولها: أن العقود والشروط من قبيل المعاملات والأفعال العادية، إذ ليست من قبيل العبادات، والأصل فيها عدم التحريم، وقوله تعالى: «وقد فصل لكم ما حرم عليكم»[1] عام فى الأعيان والأفعال والتصرفات، ولم يثبت أن العقود والشروط حرام إلا بدليل، وإذا لم تكن حراماً فلا فساد، لأن الفساد إنما ينشأ من التحريم.

ثانيها: أن الأصل فى العقود رضا العاقدين، ونتيجتها هى ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد؛ لأن الله تعالى قال فى كتابه: «إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم»[2] وقال تعالى: «فإن طبن لكم عن شئ منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئا»[3]، وإذا كان طيب النفس والرضا قد أوجب حقوقا، فبالعلة المنصوص عليها كل ما كان طيب النفس فى عقد يوجب حقوقاً ما لم يكن منهياً عنه محرماً.

ثالثها: أن الشروط التى تشترط فى العقود أمور مقصودة للناس يحتاجون إليها: إذ لولا حاجتهم إليها ما اشترطوها؛ لأن الإقدام على أمر مظنة الحاجة إليه، ولم يثبت تحريمه فيباح؛ لما ثبت فى مصادر الشارع وموارده من وجوب رفع الحرج والضيق، ولا شك أن منع الالتزام فى وقت الحاجة الثابتة حرج وضيق من غير نص ولا دليل ولا مصلحة تسوغ ذلك.

ورابعها: أن الأمر فى الشروط المقترنة بالعقود لا يخلو من أمور ثلاثة: إما ألا تحل إلا بدليل خاص من الكتاب والسنة والقياس وحيث حلت وجب الوفاء بها، وكان على الحاكم المسلم أن يعين على تنفيذها؛ إذ لا ينفذ إلا ما قام دليل خاص من الشارع على وجوب

---

(1) الأنعام: ١١٩ (2) النساء: ٢٩ (3) النساء: ٤

تنفيذه؛ وإما أنها لا تحل إلا بدليل عام أوجب الوفاء بها، وإما أنها تحل من غير حاجة إلى دليل ما دام لا دليل على التحريم.

أما الأول: فممتنف لإجماع المسلمين على وجوب الوفاء بالعقود التى عقدت فى الجاهلية ما دامت لا تشتمل على أمر منهى عنه، وإذا اشتملت على منهى عنه ينفذ ما لم ينه عنه كما أوجب النبى ﷺ المال فى العقود الربوية التى كانت معقودة فى الجاهلية، ووضع الربا؛ وقال: ربا الجاهلية موضوع.

وأما الثانى: فإن موجبه الوفاء بكل شرط غير منهى عنه؛ للأمر العام بالوفاء بموجب العقود.

وأما الثالث: فهو يقرر أنها من المعاملات والعادات لا من العادات فتكون على أصل الإباحة[1].

٤٠٣- هذه هى خلاصة الأدلة التى ساقها ابن تيمية، أو خلاصة المرمى فى بعضها، ومن الإنصاف أن نسوق الأدلة التى تساق لتأييد رأى مخالفيه، وإن كنا نميل لرأيه[2].

لقد استدل أولئك الذين يقولون أنه لا يجب الوفاء بشرط إلا إذا قام الدليل على وجوب الوفاء به بما يأتى:

(أ) إن الشريعة قد رسمت حدوداً، لتسود المعاملة بين الناس بلا شطط، ولم تترك أمر الناس فرطاً بلا ضوابط، ولا حدود، ولا قيود تمنع الظلم والغرر والجهالة المفضية إلى النزاع، وكل عقد أو شرط لم يرد به دليل مثبت له من الشرع، أولا يعتمد على أصوله الثابتة بلا ريب فى ثبوتها فهو تعد لحدود الشريعة، وما يكون فيه تعد لحدودها لا تقره، ولا توجب الوفاء به، وأيضاً فإن وجوب الوفاء إلزام من الشارع الحكيم، ولا يصح أن نقر أمراً، وندعى أن الشارع ألزم به إلا إذا ورد فى أصول الشريعة ومصادرها ما يدل على الإلزام ووجوب الوفاء به، ومن ألزم فى الشريعة الوفاء بأمر لم يرد فى مصادرها ما يوجب الوفاء، فقد حرم حلالا، أو أحل حراماً.

---

(١) قد استخلصنا هذه الأدلة من كلام مستفيض فى الشروط من ٣٣٤ إلى ٣٤١ من الجزء الثالث من الفتاوى.

(٢) راجع فى هذا كتابنا (الملكية ونظرية العقد).

(ب) ولقد قال عليه الصلاة والسلام «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد» فصح بهذا النص بطلان كل عقد وكل شرط التزمه الإنسان إلا ما صح أن يكون عقداً جاء به النص بالإلزام به أو إباحة التزامه، وأيضاً فقد ورد أن النبى ﷺ وقف خطيباً فحمد الله، وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: «أما بعد، فما بال أقوام يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله، ما كان من شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل، ولو كان مائة شرط، كتاب الله أحق، وشرط الله أوثق»[1].

٤٠٤- هذه أدلة الفريقين اللذين يتجاذبان النظر، وهما الحنابلة من جانب، والظاهرية والحنفية والشافعية من جانب آخر، وإن كان ثمة فرق بين هؤلاء فهو فرق ما بين الظاهرية والشافعية والحنفية من توسيع فى معنى الدليل وتضييق فيه، فالظاهرية ضيقوا نطاق الدليل وقصروه على النص والأثر، وما هو فى معناهما . والحنفية جعلوه يشمل النص والإجماع والقياس والاستحسان والعرف، والشافعية قصروه على ما عدا الاستحسان والعرف، وكان لهذا الاختلاف فى التوسع فى الدليل الاختلاف فى التوسع فى الشروط.

ولكن بين هذين الفريقين المتباعدين الحنابلة وغيرهم ممن ذكرنا فريق توسع فى الشروط ولم يقصرها على ما يوافق مقتضى العقد؛ بل أجاز شروطا اعتبرها غيره غير موافقة لمقتضى العقد، ولكنه لم يوافق الحنابلة موافقة تامة، وهذا الفريق هم المالكية؛ فهم قريبون من الحنابلة ولم يوافقوهم موافقة تامة.

والمالكية يقسمون الشروط المقترنة بالعقود إلى ثلاثة أقسام:

(القسم الأول) الشروط التى يشترطها أحد العاقدين، وفيها منفعة له، وليس فيها منع للعاقد الثانى من حق أعطاه له الشارع بمقتضى العقد؛ كأن يشترط البائع لنفسه سكنى الدار المبيعة مدة يسيرة هى شهر وقيل سنة، ففى هذه الحال لم يمنع المشترى من حق اكتسبه بمقتضى البيع، وعلى ذلك يصح العقد والشرط.

---

(١) راجع هذه الأدلة وغيرها فى كتاب الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم الجزء الخامس ص٣٢ وما يليها . وإن ابن تيمية يرد الاستدلال بهذه الأحاديث، لأن الشروط التى ليست فى كتاب الله هى الشروط التى تعارض ما جاءت به وما جاءت به السنة مثل اشتراط الولاء لغير المعتق وهو ما كان سبب خطبة النبى ﷺ المذكورة.

(القسم الثانى) الشروط التى فيها منع لأحد العاقدين من تصرف أعطاه إياه الشارع بمقتضى العقد من غير أن يكون فى الشروط جهة بر، ومثال ذلك أن يبيع شخص لآخر عينا من الأعيان، ويشترط عليه ألا يبيعها، ففى هذا منع له من حق أعطاه له الشارع؛ إذ أعطاه بمقتضى البيع ملكية مطلقة يكون له بها التصرفات الشرعية كلها، فأى حد لتلك التصرفات من غير معنى مقصود من البر، هومنع حق اكتسبه بمقتضى البيع؛ فيكون منافياً لمقتضى العقد، فلا يصح ذلك الشرط، ويفسد البيع.

(القسم الثالث) الشرط الذى يكون فيه تقييد لبعض التصرفات، ولكن يكون براً؛ كأن يبيع عقارا، ويشترط على المشترى وقفه مسجدا تقام فيه الصلوات، فإن كان العقد مشروطاً فيه التعجيل صح العقد والشرط، وإن لم يكن التعجيل مشروطاً فيه لم يصح للغرر الذى يفضى إلى النزاع فى الزمن الذى يجب فيه إنشاء المسجد أو الصرف على جهة البر.

هذا وقد انفرد مالك من بين الفقهاء برأى فى الشروط التى تفسد العقد، وهو أن الشرط الذى يفسد العقد إن لم يتمسك به مشترطه ينقلب العقد صحيحاً لزوال سبب الفساد، وقد خالفه فى ذلك جمهور الفقهاء، ووجهة نظره فى ذلك أن الفساد جاء بسبب الشرط لمعنى معقول فيه معلل به، وهو وجود الشرط المنافى لمعنى العقد ومقتضاه؛ فإذا زالت تلك العلة التى أوجدت الفساد؛ زال الفساد معها.

٤٠٥- ويتبين من هذا أن المذهب المالكى يتقارب فى الجملة من مذهب أحمد الذى قرره ابن تيمية على أكمل وجه، وموضع اختلافهما فى أمرين:

(أولهما) أن المذهب الحنبلى يصحح كل الشروط التى لم يقم على بطلانها دليل، ولو كانت مقيدة للتصرفات فى العين كما رأينا من الأمثلة السابقة، ويعتبر استثناء التصرفات كاستثناء بعض المنافع، وكاستثناء بعض المبيع، أما المذهب المالكى فلا يسوغ التضييق فى التصرفات إلا إذا كانت لجهة بر، والتصرف عاجل لا آجل.

(ثانيهما) أن المذهب الحنبلى يعتبر كل شرط فى الزواج محترماً واجب الوفاء ويسوغ لمن اشترط له أن يفسخ العقد إن لم يعرف الطرف الآخر، أما مالك فظاهر مذهبه ألا تلزم الشروط المقترنة بعقد الزواج ما لم تكن من مقتضاه أو مؤكدة لمقتضاه أوورد بها أثر أو جرى بها عرف؛ ولذا جاء فى المقدمات الممهدات لابن رشد ما نصه: «أما الشروط المطلقة فى

النكاح فمن أهل العلم من أوجبها، وروى القضاء بها، وروى عن ابن شهاب أنه قال: أدركت من العلماء من يقضون بها لقول الرسول ﷺ: «أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج» والمعلوم المعروف فى المذهب أنها لا تلزم لكن يستحب الوفاء بها. ومن أمثلة تلك الشروط أن يتزوجها ويشترط فى العقد ألا يتزوج عليها، فالعقد صحيح والشرط غير لازم، ولكن الوفاء به مستحب، ولقد قال مالك رضى الله عنه بنهى العاقدين أن يشترطا فى النكاح شروطاً، وقد قال رحمه الله: أشرت على قاضى أن ينهى الناس أن يتزوجوا على الشروط، وأن يتزوجوا على دين الرجل وأمانته، وقد كتب بذلك كتابا، وصيح به فى الأسواق وعابها عيبا شديدا»[1].

وضع الجوائح

٤٠٦- قد تبين مما تقدم كيف شرح ابن تيمية شرحاً دقيقاً مقارناً بين الفقهاء فى الشروط المقترنة بالعقود، وكيف اختار مذهب أحمد بن حنبل الموسع، وقد أتممنا المقارنة ببيان مذهب مالك رضى الله عنه، ونرى هذا المذهب وخصوصا فى الزواج أسلم وأدق؛ ولننتقل بعد ذلك إلى القاعدة الثالثة التى اخترنا دراستها من أقوال ابن تيمية، وهى القاعدة التى سماها وضع الجوائح فى المبايعات والمؤجرات، ونحوها من العقود اللازمة التى تعد معارضة؛ وهى تلف المعقود عليه بجائحة، قبل القبض.

والكلام فى هذا يدخل تحت قاعدة عامة، وهى قاعدة تلف المعقود عليه قبل التمكن من قبضه، ويبنى الكلام فى هذا على مقدمتين: هما عماد البحث، وحولهما يدور الخلاف بين الفقهاء.

المقدمة الأولى: إن أكل أموال الناس بالباطل منهى عنه بحكم الشرع؛ وكل أخذ للمال بغير عوض من غير رضا صاحبه يعد أكلا لمال الناس بالباطل؛ وقد قال الله تعالى: «يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم»[2] وقال تعالى: «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون»[3] ولذلك نهى عن الربا وعن الميسر؛ لأنها أكل للمال بغير عوض معقول.

(١) المقدمات الممهدات لابن رشد، الجزء الثانى ص٥٩، ٦٠

(٢) النساء: ٢٩ (٣) البقرة. ١٨٨

ومن أكل أموال الناس بالباطل أخذ أحد العوضين بدون تسلم العوض الآخر، أو مع تعذر تسليمه، لأن المقصود بالعقود المالية التقابض، فكل من العاقدين يطلب تسليم ما عقد عليه، إذ القبوض هى المقصودة المطلوبة، ولذلك بتمام القبض تنتهى التبعات، ولهذا لو عقد غير المسلمين عقداً وتم التقابض فيه، ثم أسلما، وتحاكما إلينا لإبطاله لا نبطله، لأنه بانتهاء التقابض انتهت كل حقوق العقد فتوفرت كل أحكامه، وليس لأحد سبيل من بعد.

وإذا تعذر التقابض، أو لم يكن تقابض لأحد العوضين، بل كان كلاهما مؤجلا لم يصح العقد؛ لأنه نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو مالم يقبض بما لا يقبض، وقال جمهور العلماء: لا يجوز بيع الدين لغير من عليه الدين، وإن جوز ذلك فى بعض الأقوال فى المذهب الحنبلى(١).

المقدمة الثانية: إن المعاوضات كالبيع والإجارة، وما يدخل فى عموم كل منهما مبناها على المعادلة والمساواة من الجانبين، إذ لم يبذل أحدهما ما بذله، إلا ليحصل له ما طلبه، فكل واحد منهما آخذ معط، طالب مطلوب، وليس من المعادلة والمساواة أن يلتزم أحدهما، أو يستمر التزامه حيث سقط الالتزام عن الآخر؛ فلا إلزام بغير التزام، ولا يسوغ لواحد أن يطالب الآخر؛ حيث لا يستطيع هو أن ينفذ المطلوب منه.

٤٠٧- وينبغى على هاتين المقدمتين أنه إذا تلف المعقود عليه فى عقود المعاوضات قبل تسليمه تلفا لا ضمان فيه، أى لا يوجد من يضمن أرش التلف؛ فإن العقد ينفسخ؛ لفوات المعادلة والمساواة، إذا استمر الالتزام بالعقد؛ ولأن ذلك يكون أكلا لمال الناس بالباطل؛ ولأن التبعات لم تنته، وكان التلف قبل تمام كل حقوق العقد من عهد وتبعات؛ ولذلك قال رسول الله ﷺ فيما رواه مسلم عن جابر: «لو بعت من أخيك تمرا فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئاً، بم تأخذ مال أخيك»، وفى رواية «أن رسول الله ﷺ أمر بوضع الجوائح»(٢).

ولقد اتفق الفقهاء على أن تلف المعقود عليه قبل القبض يبطل العقد فى المعاوضات اللازمة كلها؛ لأن ذلك مقتضى الحديث الذى أمر بوضع الجوائح، ومنع المطالبة بالثمن.

---

(١) ملخص بتوضيح من كلام ابن تيمية ص٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠ من مجموعة الرسائل والمسائل جـ٥ طبع المنار.

(٢) الكتاب المذكور ص٢١١ والتلخيص بتصرف وتوضيح.

يقرر ابن تيمية هذا وينتهى منه إلى وضع قاعدة عامة يراها تستنبط من النصوص والأقيسة السابقة، وكلها تتجه إلى تقرير قاعدة سماها وضع الجوائح؛ وهى إسقاط كل تلف لا ضمان فيه ينال أحد العوضين للعوض الآخر الذى يقابله فى العقد؛ ويقول فى ذلك «قاعدة وضع الجوائح ثابتة بالنص؛ وبالعمل القديم الذى لم يعلم فيه مخالف من الصحابة والتابعين، وبالقواعد المقررة»[1].

٤٠٨- اتفق العلماء على أن التلف الذى يلحق العين قبل قبضها فى عقود المعوضات يؤثر فى العقد، وذلك مبنى على أن العين ما دامت لم تقبض فهى على ضمان العاقد الذى يملكها ولم يسلمها؛ ولكنهم اختلفوا بعد ذلك فى أمرين:

(أولهما) فى مدى الضمان قبل التسليم. (وثانيهما) فى القبض.

وقد اتفقوا على أن المبيع أو العين المؤجرة فى ضمان البائع أو المؤجر، قبل التسليم، ولكنهم اختلفوا فى مدى هذا الضمان أهو قوى إلى درجة أنه لا يجوز التصرف فيه من المشترى؟ فى مذهب أحمد روايتان (إحداهما) لا يجوز التصرف، لا فرق بين عقار ومنقول، (والثانية) يجوز التصرف، وعلى الرواية الأولى يكون الضمان كاملا؛ وعلى الثانية لا يكون كاملا، إلا أن يقال: إن قبض المشترى الجديد، أو المستأجر الجديد قبض عن القديم ويكتفى بالتخلية فى القبض، ومذهب مالك والشافعى ومحمد من أصحاب أبى حنيفة بمنع التصرف مطلقاً فلا يتصرف فى المبيع قبل قبضه، سواء أكان عقاراً أم كان منقولا لعدم خروجه من ضمان البائع، ومذهب أبى يوسف جواز التصرف مطلقاً لحصول الملكية، والتصرف يتبع الملكية ولا يتبع الضمان، ولا شك أن الضمان فى هذه الحال لا يكون كاملا، وأبو حنيفة فصل، فقال: إن كان المبيع عقاراً يجوز التصرف فيه قبل القبض لعدم مظنة هلاكه، ولثباته، ولا يجوز التصرف فى المنقول قبل القبض لخشية الهلاك قبل التسليم[2].

هذا هو الكلام فى مدى الضمان، أما الكلام فى معنى القبض؛ فقد قال بعض الفقهاء إن التخلية كافية للقبض، وبالتخلية ينتقل الضمان من البائع أو المؤجر إلى المشترى والمستأجر؛ بل إن الشافعى رضى الله عنه يقول: إن الضمان ينتقل من البائع إلى المشترى

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٥ ص٢١٢.

(٢) أشار ابن تيمية إلى هذا الخلاف ص٢١٥، ٢١٦ ولم يتممه وقد أتممناه، لتوضيح الموضوع.

بمجرد التمكن من القبض، ومالك وأحمد يقولون فى العين الحاضرة إن أمكن قبضها تعتبر قد قبضت؛ وإلا فلا، كبيع ثوب يلبسه البائع. وأما إذا لم يكن المبيع حاضراً فالقبض بالتسليم أو التخلية على حسب ما جرى العرف، لا بواحد بعينه[1].

وأبو حنيفة رضى الله عنه يعتبر الأعيان الحاضرة مقبوضة فعلا بمجرد التخلية، أما إذا لم تكن تخلية كأن كانت فى يد البائع أو يلبسها أو فى حجره أو على عاتقه؛ أو كان المبيع دابة ويمسكها، فالقبض لم يتم، والهلاك يكون على ضمانه، أى إنه بالنسبة للأعيان الحاضرة اعتبر مناط ضمان البائع إمكان الحيازة الفعلية، وفى الغائب لا يتم إلا بالتسليم أو التخلية[2].

وينتهى ابن تيمية من استعراض موجز لآراء العلماء فى القبض إلى تقرير قاعدة فى القبض، وهى «القبض مرجعه إلى عرف الناس حيث لم يكن له حد فى اللغة ولا فى الشرع، وقبض ثمن الشجرة لابد فيه من الخدمة والتخلية المستمرة إلى كمال الصلاح بخلاف قبض مجرد الأصول، وتخلية كل شئ بحسبه»[3].

٤٠٩- وقد انبنى على الخلاف فى حقيقة القبض ومدى الضمان اختلاف فى الثمر إذا بيع وقد بدا صلاحه، وهلك قبل النضج بعد التخلية، فابن تيمية مع الإمام أحمد يقول إن الضمان على البائع، لأن الضمان لم يخرج من عهدته، إذ القبض لم يتم، لأن التخلية وحدها فى مثل هذه الحال لا تكفى للقبض، إذ أن المقصود من الثمر هو الانتفاع به بالطعام، وذلك لا يكون إلا بالنضج الكامل، فلا يعد قد قبض ما دام لم ينضج نضجاً كاملا، والتخلية لا تكفى فى هذه الحال، إذ أنه يجب أن يستمر فى الأرض على شجر يتغذى منه ويتربى عليه، ولا تغنى التخلية المجردة عن ذلك شيئا، فهو فى ضمان البائع إلى أن يتكامل نموه، ولذلك ورد الحديث الصحيح بوضع الجوائح عنه، وقد قال ذلك أحمد، ومالك والشافعى فى قوله القديم، أما في قوله الجديد وهو قول الحنفية، فهو أنه مادامت التخلية قد تمت وجاز التصرف فيه فإن الهلاك يكون على المشترى.

---

(١) ملخص بتوضيح ص٢١٣.

(٢) راجع فى هذا الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن.

(٣) مجموع الرسائل جـ٥ ص٢١٦.

ولاشك أن نظر ابن تيمية فى تعليل الحكم نظر عميق دقيق. إذ أن الثمر مادام على الشجر فهو قائم على ملك البائع، وليس مستغنيا عن الشجر ما دام لم ينضج فتحقق المقصود من العقد لا يمكن أن يتم بتلك التخلية.

والكلام فى الزرع كالكلام فى هذا تماماً، لأن الزرع إن حصلت التخلية وهو لم يكمل نموه، وإن كان قد بدا صلاحه، وحصلت آفة فإن الهلاك يكون على البائع عند أحمد ومالك وقول الشافعى وهواختيار ابن تيمية، وقال أبو حنيفة وهو القول الجديد عند الشافعى: إن التخلية كافية لنقل الضمان مع التمكن من القبض.

معنى الجائحة:

٤١٠- يعرف ابن تيمية الجائحة بأنها الآفة السماوية التى لا يمكن معها تضمين أحد مثل الهلاك بسبب الريح، والبرد والحر والمطر والجليد والصاعقة ونحو ذلك.

وعلى ذلك إذا أتلفها آدمى يمكن تضمينه أيا كان الآدمى، يخير المشترى بين إمضاء البيع وتضمين المتلف القيمة. وبين فسخ البيع، واسترداد الثمن، أو الامتناع عن تسليمه إن لم يكن قد سلمه.

وإذا أتلف المعقود عليه آدمى، ولكن لا يمكن تضمينه، كالجيوش التى تنهب، بص التى لا تعرف، أو عرفت ولم يمكن تضمينها، أيعتبر ذلك جائحة كآفة السماء، أم إتلافا؛ لأنه فعل إنسان؟ يقول ابن تيمية: فى ذلك وجهان:

(أحدهما) ليس ذلك جائحة؛ لأنه فعل آدمى (والثانى) هو قياس المذهب أنها جائحة وهو مذهب مالك؛ لأن المأخذ هو إمكان الضمان، ولهذا لو كان المتلف جيوش الكفار أو أهل الحرب كان ذلك كالآفة السماوية. والجيوش واللصوص، وإن فعلوا ذلك ظلماً، ولم يمكن تضمينهم فهو بمنزلة البرد فى المعنى[1] وإن ذلك واضح تماماً؛ لأنه حيث لا يمكن التضمين، فلا تبعة على شخص معين؛ ويكون كالهلاك من غير فعل أحد.

العقود التى توضع فيها الجوائح:

٤١١- اتفق العلماء على أن الجوائح توضع فى البيع إذا هلك المبيع قبل القبض،

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٥ ص٢١٧.

وإن اختلفوا في معنى قبض الزروع والثمار، أيتم بمجرد التخلية أم لا يتم إلا بالتخلية ومجئ وقت القطع، وهو المسمى في اللغة والشرع بوقت الجداد، وموضع الخلاف عندهم هو الحال التي يكون فيها البيع منصباً على الثمر أو الزرع من غير نص على الأرض أو الشجر؛ أما هذا فلا خلاف فيه أن يكون الضمان على البائع، وكما أنه من المتفق عليه ضمان التلف على البائع في المبيع قبل القبض على الخلاف الذي بيناه، كذلك من المتفق عليه أن المنفعة إذا لم يمكن استيفاؤها تبطل الإجارة، وقد قال ابن تيمية: «لا نزاع بين الأئمة أن منافع العين إذا تعطلت قبل التمكن من استيفائها سقطت الأجرة، لأن المنفعة التي لم توجد لم تقبض بحال» ولهذا نقل الإجماع على أن العين المؤجرة إذا تلفت قبل قبضها بطلت الإجارة، وكذلك إذا تلفت بعد قبضها وقبل التمكن من الانتفاع؛ إلا خلافاً شاذاً حكوه عن أبي ثور، لأن المعقود عليه تلف بعد قبضه، فأشبه تلف المبيع بعد القبض جعلا لقبض العين قبضاً للمنفعة... لكن يقولون: المعقود عليه هنا المنافع، وهي معدومة لم تقبض، وإنما قبضها باستيفائها، أو التمكين من استيفائها، وإنما جعل قبض العين قبضاً لها في انتقال الملك والاستحقاق وجواز التصرف، فإذا تلفت العين فقد تلفت قبل التمكن من استيفاء المنفعة فتبطل الإجارة، وإن تلفت العين في أثناء المدة انفسخت الإجارة فيما بقي من مدة دون ما مضى، وفي انفساخها في الماضي خلاف شاذ، وتعطل بعض الأعيان المستأجرة يسقط نصيبه من الأجرة، كتلف بعض الأعيان المبيعة مثل موت بعض الدواب المستأجرة وانهدام الدور»[1].

٤١٢- وترى من هذا أن أحكام الإجارة في وضع الجوائح هي أحكام البيع، وما بينها من خلاف فهو من قبيل تطبيق الحكم على طبيعة كل عقد، فاعتبر تسليم العين في البيع هو التسليم النهائي، لأن محل العقد هو العين.

أما محل العقد في الإجارة فهو المنفعة فكان القبض فيها ليس بقبض العين فقط، بل بالتمكن من الانتفاع إلى نهاية المدة بكل العين، وما نقص فبحسابه.

وبهذا يتقرر كما يقرر ابن تيمية أن الإجارة تبطل بتعطيل المنفعة، وأن المنفعة تعطل بتلف العين التي تعلقت بها أو بزوال نفع العين مع بقائها، وإذا زال بعض نفعها المقصود

(١) الكتاب المذكور ص٢٢٤.

ويقى بعضه كان للمستأجر الحق فى فسخ الإجارة، ويكون ذلك كالعيب يكون فى محل العقد، وإذا اختار أن تبقى الإجارة ففى الفقه الإسلامى رأيان هما فى مذهب أحمد رضى الله عنه: (أحدهما) أن يمسك بالأجرة كلها، لأنه ليس له إلا الفسخ أو الإمضاء بالأجرة كاملة. (وثانيهما) أن يمسكها بما يقابلها من الأجرة وذلك بخلاف ما إذا لم يتمكن من الانتفاع جزءاً من الزمن فإنه ينقص من الأجرة ما يقابله بالاتفاق، لأن ذلك العقد متجدد، ينعقد ساعة فساعة، فكأنه جملة عقود بالنسبة للزمن.

٤١٣- ويبنى ابن تيمية على هذه القضية العامة فى الإجارة، وهى أن تعطل المنفعة يوجب انفساخ الإجارة، أو يسوغ فسخها إن لم يكن التعطل كاملا- يبنى على هذا الحكم فيمن استأجر أرضا ليزرعها، فانقطع الماء قبل الزرع أو بعده أو غرقت الأرض بسيل أو طغيان النهر، ونحو ذلك من الأسباب القاهرة.

فيرى أن انقطاع الماء أو الغرق سواء أحدث بعد الزرع أم قبل الزرع فإن عطل الانتفاع كاملا فلا أجرة لعدم استيفاء المنفعة، وإن عطل بعض المنفعة نقص بقدرها على أحد الرأيين فى مذهب أحمد.

ولكن يقول إن من الفقهاء من فرق بين انقطاع الماء وبين غرق الأرض بعد الزرع، ففى انقطاع الماء عمم الحكم فأسقط الأجرة كلها أو بعضها على حسب مقدار ما تعطل من المنفعة سواء أكان قبل الزرع أو بعده؛ وفى غرق الأرض قال إنه إن كان بعد الزرع وجبت الأجرة، لأن الزرع ملكه، والآفة قد جاءت فى ملكه كمن يسكن داراً يصيبها سيل، فيتلف أمتعته، وإنه بالزرع قد تم القبض، أما إذا كان الغرق قبل الزرع فقد منع ذلك القبض، فلا تثبت الأجرة، وقد ذكر هذا من الحنابلة القاضى ابن أبى يعلى، وذكر أنه مذهب مالك، وهو بلا شك أحد القولين فى مذهب أحمد.

ولكن ابن تيمية يثور على هذا القول الذى يفرق بين الغرق وانقطاع المياه، ويقول: اتفق الأئمة على أن المنفعة إنما تقبض شيئا فشيئا، ولهذا اتفقوا على أنه إذا تلفت العين، أو تعطلت المنفعة، أو بعضها فى أثناء المدة سقطت الأجرة، أو بعضها، أو ملك الفسخ، وإنما دخلت الشبهة على من دخلت عليه، من حيث ظن أن المنفعة المقصودة بالعقد إثارة الأرض والبذر فيها، وظن أن تلف الزرع بغرق أو غيره بمنزلة تلف زرع الزارع بعد الحصاد، وبمنزلة تلف ثوب له فى الدار المستأجرة، وهذه غفلة بينة لمن تدبر»[1].

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ص٢٢٨ جـ٥.

وقال أيضاً رضى الله عنه: «إن مقصود المستأجر الذى عقد عليه العقد هو تمكنه من الانتفاع بتربة الأرض وهوائها ومائها وشمسها، إلى أن يكمل صلاح زرعه، فمتى زالت منفعة التراب، أو الماء، أو الهواء، أو الشمس لم ينبت الزرع، ولم تستوف المنفعة المقصودة بالعقد... وليس المقصود هو مجرد فعل المستأجر الذى هو شق الأرض، وإلقاء البذر، حتى يقال إذا تمكن من ذلك، فقد تمكن من المنفعة جميعها، وإن حصل بعده ما يفسد الزرع ويمنع الانتفاع. لأن المعقود عليه هو منفعة الأرض وانتفاعه بها. وأما شق الأرض فتعب ونصب، وإلقاء البذر إخراج، وإنما يفعل ذلك لما يرجوه من انتفاعه بالزرع الذى يخلقه الله فى الأرض من الإنبات، كما قال تعالى: «ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب»[1].

ثم يتنزل بالمسألة إلى منزلة البدهيات التى يعلمها كل العقلاء، ويعجب كيف يخالف الفقهاء فيها، فيقول:

«ينكر كل ذى فطرة سليمة ذلك (أى أن العقد منصب على شق الأرض وإلقاء البذر) حتى من لم يمارس علم الفقه من الفلاحين، وشذاذ المتفقهة ونحوهم، فإنهم يعلمون أن المعقود عليه هو انتفاع المستأجر بمنفعة العين المؤجرة لا مجرد تعبه ونفقته الذى هو طريق الانتفاع، فإن ذلك بمنزلة إلجامه واقتياده للفرس المستأجرة، وذلك طريق إلى الانتفاع بالركوب لا المعقود عليه... فمن ظن أن مجرد فعله هو المعقود عليه فقط غلط غلطا بينا باليقين الذى لا شبهة فيه، وسبب غلطه كون فعله أمراً محسوساً لحركته، وكون نفع الأرض معقولا لعدم حركته، فالذهن لما أدرك الحركة المحسوسة توهم أنها المعقود عليه، وهذا غلط منقوص بسائر صور الإجارة، فإن المعقود عليه هو نفع الأعيان المؤجرة، سواء أكانت جامدة كالأرض والدار والثياب، أم متحركة كالأناس والدواب، لا عمل الشخص المستأجر، وإنما عمل الشخص طريق إلى استيفاء المنفعة»[2].

٤١٤- وهكذا نرى ابن تيمية يقرر قاعدة وضع الجوائح فى العقود، فيقرر أن الجائحة إذا كانت قبل استيفاء المعقود عليه فى عقود المعاوضات تسقط من الالتزام بقدر ما يقابلها، فإن كان العقد بيعا، فإنه يبطل إذا هلكت العين قبل القبض، والقبض الذى يراه

---

(١) مجموعة الرسائل ص٢٢٧ جـ٥. الآية ١١ من سورة النحل

(٢) الكتاب المذكور آنفاً ص٢٢٩.

ابن تيمية هو القبض الذى جرى العرف به، ويكون به التمكن من الانتفاع فلا يعتبر القبض فى بيع الثمر أو الزرع بمجرد التمكن والتخلية، بل يكون وقت الجداد أو وقت الحصاد، حتى يتم النضج، وفى عقود المنافع إذا لم يتمكن من استيفاء المنفعة كلها أو بعضها، ينقص من الأجرة بمقدار ما تعذر عليه استيفاؤه، ويسوق ذلك فى أسلوب محكم، وتفكير عميق حتى يستمد قوته من نظم الحياة، ووقائع الوجود فيكون الفقه حيا خصبا ناميا، وكذلك كان فى كل ما مارس من أبواب الفقه.

٣- اختيارات ابن تيمية

٤١٥- ذكرنا فى الأبواب السابقة طائفة من فتاوى ابن تيمية لتكون نموذجاً من إفتائه العامة، وكان فى فتاويه هذه حنبلياً خالصاً، ويشير أحيانا إلى أقوال المخالفين؛ ثم ذكرنا دراسته المقارنة، واخترنا نماذج لذلك تصور نفاذ بصيرته وقوة مداركه فى الغوص على أدق المعانى، ومزج الفقه بالحياة، وجعله حكما عدلا على أحكامها، من غير انحراف عن مقاصد الشريعة، بل غرضه تحقيق معانيها فى معالجة مشاكل الحياة، وما يجرى بين الناس، وهو فى هذه المقارنة يميل إلى مذهب ابن حنبل فى الجملة، ويعاضد منه ما يكون أعدل بين الناس، وأكثر موافقة لمصالحهم.

وبقى أن نتكلم فى اختياراته؛ وهى آراء جمعها فى كتاب هى مختار من الفقه الإسلامى كله من غير تقيد بمذهب من بينها؛ يتخير منها ولا يتقيد، ولكن مع هذا نراه أميل إلى المذهب الحنبلى أيضاً.

ولقد كان أساس الاختيار كما يبدو يدور حول أقطاب ثلاثة:

أولها: القرب من الآثار، فهو حريص على ألا يختار غرائب الفقه بل يختار ماله اتصال أوثق بمصدره.

ثانيها: القرب من حاجات الناس ومألوفهم وتحقيق مصالحهم والعدالة فيهم؛ فإنه بعد استيثاقه من الاتصال بين الحكم والمصدر الشرعى من كتاب أو سنة؛ يختار الأعدل والذى يلائم العصر ويتفق مع الحاجات.

وثالثها: تحقيق المعانى الشرعية التى شرعت لها الأحكام. فهو على ذلك جد حريص فى كل ما يختار ويفتى، ويعلن من آراء.

٤١٦- ولنذكر فى هذا الباب نماذج من اختياره:

(أ) ومن اختياراته قوله فى الزكاة أنها لا تصرف لأهل المعاصى المصرين عليها إلا أن يتوبوا، ولو كانوا فقراء ومساكين، فهو يقرر «أنه لا ينبغى أن تعطى الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله تعالى، فإنه سبحانه فرضها معونة على طاعته لمن يحتاج إليها من المؤمنين كالفقراء والغارمين، أو لمن يعاون المؤمنين فمن لا يصلى من أهل الحاجات لا يعطى شيئاً حتى يتوب ويلتزم أداء الصلاة»[1].

ونحن نخالف ابن تيمية فى هذا لثلاثة أسباب:

أولها: عموم نصوص القرآن فى مصارف الزكاة من غير تخصيص بين مطيع وعاص، وليس لأحد أن يخصص لمجرد استحسانه من غير نص مخصص، أو دليل من الشرع يدل على التخصيص، ثم لا ندرى كيف نعطى لغير مسلمين لنتألفهم على الإسلام من الزكاة، ولا نعطى العصاة، أفلا نعطيهم لنتألفهم على الطاعات، كما تألفنا هؤلاء على الإسلام، لذلك نرى أن رأى ابن تيمية إن لم يخالف نص آيات الزكاة فهو يخالف فحواها، أو مرماها فى الجملة.

ثانيها: أن الزكاة معونة على الحياة؛ فهى تعطى للحى لتقوم حياته؛ ويوفر له الضرورى من حاجاته، وإن سايرنا ابن تيمية فى منطقه فمؤدى ذلك ألا يكون للعاصى حق الحياة؛ وأنه يباح للمجتمع أن يتركه يتضور جوعا حتى يموت، وإذا كان ذلك مباحا فقتله أيضاً مباح؛ لأنه لا فرق بين القتل بالسيف والقتل بالجوع إلا فى الوسيلة، ولا فرق بينهما فى النهاية، وإن أحدا لم يقل ذلك إلا الخوارج وليس ابن تيمية منهم والحمد لله.

إن الزكاة شرعت لتنظيم المجتمع، وتخفيف ويلات الفقر، وهى بر وعطف، ولا يختص بالبر والتعاون فريق دون فريق، وأنه ربما كان العصيان لابتئاس النفس بالفقر والحاجة، وإن علم النفس الجنائى أثبت أن الجرائم تنبعث فى نفوس الذين ينبذهم المجتمع؛ إذ تتولد فيهم روح العداوة للناس، فمنع العصاة الفقراء من حقهم الشرعى فى الزكاة لا يدفعهم إلى الطاعات، بل يدفعهم إلى الجرائم والمنكرات، فتلتوى النتيجة على القصد، ويتحقق شر كبير، وخطر مستطير.

---

(١) الاختيارات العلمية ص٦١ طبع الكردى.

ثالثها: أن النبى ﷺ كان يعين المشركين فى ضرائهم، فعندما نزلت بقريش جائحة بعد صلح الحديبية أرسل إلى أبى سفيان بن حرب خمسمائة دينار يشترى بها ما يسد حاجة الفقراء من أهل مكة وكان جلهم مشركين، فإذا كان البر بالمشرك المحتاج سائغا، أفيسوغ فى منطق الإسلام أن يترك العاصى جائعاً حتى يتوب، فإن لم يتب فليمت بغيظه أو ليكن سراقاً أو طراراً.

من أجل هذا نخالف الإمام أبا العباس فى هذا. وإن كان فرط تقواه هو الذى دفعه إلى ذلك الاختيار أو هذا القول.

٤١٧- (ب) ومن اختيار ابن تيمية أيضاً فى الزكاة أنه أجاز إعطاء بنى هاشم منها إذا منعوا من خمس خمس الغنائم، فإن حقهم كما يقرر الأئمة الأربعة فى ذلك ليغنيهم عن الزكاة كما قال تعالى: «واعلموا أنما غنمتم من شئ فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان»[1].

فيقرر ابن تيمية أنهم إن منعوا ذلك الحق ظلماً، ساغ لهم أخذ الزكاة، وقال ابن تيمية فى ذلك: «وهو قول القاضى يعقوب وغيره من أصحابنا، وقاله أبو يوسف من العراقيين والأصطخرى من الشافعية، لأنه محل حاجة»[2]. ولابد من سد الحاجة أياً كان صاحبها، ولا شك أن الإثم لا ينتفى عن الذى منعهم حتى اضطرهم إلى أن يأخذوا الزكاة سداً للحاجة.

ويظهر أن ابن تيمية يسوغ فى كل حال أن يأخذ الهاشميون زكاة الهاشميين، للصلة التى تربطهم، ولا مذلة فى أن يأخذ بعضهم من بعض، ولأن النبى ﷺ عندما نهاهم عن أخذها قال إنها أوساخ الناس، فقد منعهم أن يأخذوا من الناس، ولم يمنعهم أن يأخذ بعضهم من بعض، ولذا يقول: «ويجوز لبنى هاشم الأخذ من زكاة الهاشميين وهو يحكى عن طائفة من أهل البيت»[3].

وظاهر قوله هذا أنه أخذها من فقهاء آل البيت، وهو يدل على اطلاعه على فقه الشيعة، وسنشير إلى ذلك فى آرائه فى الطلاق إن شاء الله تعالى.

---

(١) الأنفال: ٤١ (٢) الاختيارات العلمية ص٦١.

(٣) الكتاب المذكور.

٤١٨- (جـ) وقد اختار ابن تيمية فى الزكاة أيضاً جواز صرف الزكاة إلى الأصول وإن علوا، وإلى الفروع وإن نزلوا، إذا لم يكن من تجب عليه الزكاة كسوباً كسباً يكون منه فضل ينفق منه على هؤلاء؛ وكان معه نصاب تجب فيه زكاة، أو كانت له أرض تنتج زرعاً لا يكفيه هو وهم بعد إخراج الزكاة لغيرهم وذلك لأن الإنفاق عليهم صدقة، وهم عاجزون عن سد حاجاتهم، وهو عاجز، فكان المقتضى للدفع ثابتاً، ولم يكن مانع من الإعطاء، ولذلك يقول: «ويجوز صرف الزكاة إلى الوالدين وإن علوا، وإلى الولد وإن سفل إذا كانوا فقراء، وهو عاجز عن نفقتهم؛ لوجود المقتضى السالم عن المعارض المانع، وهو أحد القولين فى مذهب أحمد»[1].

وإن ذلك الكلام مستقيم؛ إذ كيف يسوغ له أن يعطى زكاة زرعه، ومعه أولاد أو أبواه لا يفضل لهم بعد الزكاة ما يكفيهم!! إن إعطاءهم إدراك سليم لمعنى الزكاة، والمقصد منها؛ ومعنى الغنى والحاجة وطرق سدها.

وقد سوغ ابن تيمية أن تسدد من الزكاة ديون أبويه أو أولاده، باعتبار أن هؤلاء من الغارمين، كما أجاز إعطاء الزكاة لأصوله وفروعه إذا انقطع بهم السبيل عن أموالهم، وأصبحوا فى حاجة إلى ما يدفع عنهم غائلة الجوع والعرى وعدم المأوى، وقد ذكر أن ذلك أحد القولين فى مذهب أحمد أيضاً، ولا شك أن هذا اختيار يدل على مدارك فقهية مصلحية عالية.

٤١٩- (د) وقد اختار ابن تيمية من أقوال الفقهاء «أن دور مكة لا تؤجر، وأن من استأجرها لا تلزمه الأجرة ويحرم عليه دفعها إلا أن يكون مضطراً بأن كان على مكة متغلب أو كان أهل مكة لا يمكنون الحجيج من الدور والرباع إلا بأجرة، ويقول فى ذلك رضى الله عنه، ومكة المشرفة فتحت عنوة، ولا تجوز إجارتها، فإن استأجرها فالأجرة ساقطة يحرم بذلها»[2].

وهذا الكلام يدل على أمرين: (أحدهما) أن مكة فتحت عنوة فى عصر النبى ﷺ ولم تفتح صلحا. (وثانيهما): أنها لا تؤجر دورها؛ لأنها إذا فتحت عنوة لا تجوز إجارتها، ولأن

---

(١) الكتاب المذكور ص٦١.
(٢) الاختيارات العلمية ص٧١.

ذلك الموضوع له أهمية خاصة، ولأن أولى الأمر فى مكة يطبقون مذهب ابن حنبل عامة، وآراء ابن تيمية، نشير ونذكر بالإجمال إلى الآراء فى هذه المسألة.

اختلف الفقهاء فى شأن دور مكة من حيث بيعها وإجارتها؛ فقال أبو حنيفة رضى الله عنه تجوز إجارتها، ولا يجوز بيعها لأن مقتضى أنها فتحت عنوة أن تكون يد أهلها ليست يد ملك فلا يجوز بيعها، ولكن لأنهم يملكون منفعتها يجوز لهم التصرف فيها بالإجارة، فان آجروها فقد تصرفوا فيما يملكون، فصحت الإجارة ولكن روى عنه أنه صحح الإجارة فى موسم الحج فقط، وقال الشافعي أن مكة فتحت صلحاً فيجوز بيع أرضها ودورها، وإجارتها.

أما أحمد فقد اختلفت الآراء فى مذهبه لاختلاف الرواية عنه، فقيل: يجوز البيع والإجارة كمذهب الشافعى؛ وقيل: لا يجوز البيع ولا الإجارة، ففى رواية عن أحمد وقد سأله سائل: «ما ترى فى شراء المنازل بمكة قال لا يعجبنى، فيه نهى كثير»، وفى رواية أبى طالب لا تكرى بيوت مكة إلا أن يعطى المتاع لحفظه فقيل: «أليس عمر اشترى داراً للسجن؟ قال اشتراها للمسلمين يحبس فيه الفساق، فقيل له، فإن سكن الرجل لا يعطيهم كراءا قال لا يخرج حتى لا يعطيهم أنا أكره كراء الحجام، ولكن أعطيه أجرته، ولا ينبغى لهم أن يأخذوه[1].

وفى رواية أخرى عن أحمد أن البيع يجوز؛ لشراء عمر داراً للسجن، وأما الإجارة فلا تجوز، وقد ذكر فى هذه الرواية أنه إن سكن دور مكة وقدر على عدم إعطائهم لا يعطيهم، فقد سئل فى الرجل يسكن بأجرة فقال: «إن قدر ألا يعطيهم فليفعل».

وإن ابن تيمية يختار ذلك الرأى الذى يمنع البيع والإجارة بالبناء على أنها فتحت عنوة؛ وعندى أن الذين ساروا على أن دور مكة لا تؤجر من أقدم العصور نظروا فى هذا إلى أنها حرم المسلمين جميعاً الآمن إلى يوم الدين، وأن ذلك مأخوذ من قوله تعالى فى المسجد الحرام: «سواء العاكف فيه والباد»[2]، أى سواء المقيم فيه أو حوله، والبادى أى المسافر الذى يقصده ويحج إليه، ولذلك يقول ابن تيمية نفسه عن روايته عن أحمد فى نهيه عن بيع المنازل فى مكة وشرائها «وبعض الناس يتأول قوله تعالى: سواء العاكف فيه والباد».

---

(١) الأحكام السلطانية لابن أبى يعلى. (٢) الحج: ٢٥

وإن منع إجارتها هو المروى فى الصحاح عن الصحابة والتابعين، ولقد روى ابن ماجه أن رسول الله ﷺ توفى هو وأبو بكر وعمر وما تدعى رباع مكة إلا السوائب، من احتاج سكن، ومن استغنى أسكن[1]. وروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان ينهى عن تبويب دور مكة لينزل الحجاج فى عرصاتها، فكان أول من بوب داره سهيل بن عمرو، فأرسل إليه عمر بن الخطاب فى ذلك، فقال: أنظرنى يا أمير المؤمنين إنى كنت امرءًا تاجراً، فأردت أن أتخذ بابين يحبسان لى ظهرى، قال: لك ذلك إذن، وروى أن عمر رضى الله عنه قال: «يا أهل مكة لا تتخذوا لدوركم أبواباً لينزل الناس».

وروى عن ابن عمر موقوفاً أن رسول الله ﷺ قال: «من أكل كراء بيوت مكة أكل ناراً»[2].

وفى هذه الآثار نلمح أن المقصد من منع إجارة دور مكة أنها حرم الله الآمن؛ وأن التيسير فى الحج والتسهيل فيه، وجعله غير شاق لا يسوغ إجارته؛ ولذلك كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه ينهى عن بيع الطعام فى موسم الحج، حتى لا يجهد الناس، ويكون الاحتكار، وترتفع الأسعار.

فمكة بهذا الاعتبار لها منزلة خاصة، ولذا يقول أبو عبيدة: «إن رسول الله ﷺ قد سن لمكة سنناً لم يسنها لشئ من سائر البلاد.... إنها مناخ لمن سبق، ولا تباع رباعها، ولا تؤخذ إجارتها ولا تحل ضالتها، ولا تغلق دورها دون الحاج... ولا يطيب كراء بيوتها وإنها مسجد للمسلمين»[3].

وقد سقنا هذا الكلام ليعلم القائمون على شئون الحج، وسدانة بيت الله الحرام، والحكام فى مكة المكرمة المباركة- أن تسهيل الحج على طلابه أمر لازم واجب على الحكام، وأن رسول الله ﷺ أمر بهذا التيسير، وأن الصحابة رضى الله عنهم من بعده قد سلكوا ذلك الطريق القويم، حتى أن عمر كان يمنع من أن تتخذ الأبواب على الدور فى مكة، لكيلا يحاجز شئ دون مأوى الحجيج. وليعلموا أيضاً أن الذين يصعبون الحج على طلابه إنما

---

(١) تفسير ابن كثير جـ٣ ص١٤.   (٢) تفسير ابن كثير جـ٣ ص٢١٤.

(٣) كتاب الأموال لأبى عبيد.

يصدون عن المسجد الحرام، فيكونون فى هذا كالذين قال الله فيهم: «إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد، ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم»[1].

وليعلموا أيضاً أن مذهب الإمام أحمد، وهو إمامهم الأول هو القول الراجح فيه أن دور مكة لا تؤجر؛ وأن اختيار ابن تيمية وهو الإمام الثانى أنها لا تؤجر؛ وقد نترخص فنسوغ العمل بمذهب الشافعى وأبى حنيفة، ولكن لا يرخص أحد فى التصعيب، وتكليف الحجاج مالا يطيقون.

وإنا على يقين من أننا نخاطب حكاماً يستمعون إلى حكم القرآن، ويتعرفون سنة الرسول «ويتبعون ولا يبتدعون، فنستطيع أن نقول لهم: هذا حلال وهذا حرام بحكم القرآن، وأنه يكفى أن ينبهوا فيتنبهوا، ويذكروا فيتذكروا «إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد».

٤٢٠- (هـ) ومن اختيارات ابن تيمية أنه يجوز تقدير الصنعة فى الأموال الربوية التى نص النبى ﷺ على تحريم رضا الفضل فيها- ومنها الذهب بالذهب، والفضة بالفضة. فإن جمهور الفقهاء يقررون أنه إذا بيع ذهب مضروب دنانير أو مصنوع حلياً من الذهب وجب اتحاد الوزن حتما، والزيادة ربا، ولا عبرة بقيمة الصناعة، ولكن اختار القول الآخر وهو الذى لا يراه الجمهور، وهو أن تقدر قيمة الصناعة فيسوغ حينئذ التفاضل، وتكون الزيادة فى مقابل الصنعة، ويقول فى ذلك «ويجوز بيع المصوغ من الذهب والفضة بجنسه من غير اشتراط التماثل، ويجعل الزائد فى مقابلة الصنعة، وليس هذا ربا»[2].

وإن ذلك القول يتفق مع قول لمالك ورواية ضعيفة فى مذهب ابن حنبل، ويقول صاحب المغنى فى ذلك مبيناً الرأيين: «والصحيح والمكسور سواء فى جواز البيع من التماثل، وتحريمه مع التفاضل، وهذا قول أكثر أهل العلم منهم أبو حنيفة والشافعى، وحكى عن مالك جواز بيع المضروب بقيمته بجنسه، وأنكر أصحابه ذلك ونفوه عنه، وحكى بعض أصحابنا عن أحمد رواية: لا يجوز بيع الصحاح بالمكسرة؛ لأن للصناعة قيمة بدليل حال الإسلاف فيصير كأنه ضم قيمة الصناعة إلى الذهب».

---

(١) الحج: ٢٥ (٢) الاختيارات العلمية ص٧٥.

«ولنا قول النبى ﷺ:«الذهب بالذهب مثلا بمثل، والفضة بالفضة مثلا بمثل» وعن عبادة أن النبى ﷺ قال: «الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها» رواه أبو داوود، وروى مسلم عن أبى الأشعث أن معاوية أمر ببيع آنية من فضة فى أعطيات الناس، فبلغ: الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح إلا سواء بسواء عيناً بعين، فمن زاد أو استزاد فقد أربى»[1].

وهكذا يسرد صاحب المغنى الروايات، ولكن ابن تيمية لا يرى أن ذلك ينفى للصنعة قيمة إذا كانت لها فلابد من اعتبارها عند التقابل، بل إن إلغاءها يجعل فضلا فى التقابل ولا يكون مماثلا ولايجوز، وإنه من المتفق عليه عند الحنابلة أنه تجوز أجرة الصناعة، فمن قال لصانع اصنع لى خاتما وزنه درهما وأعطيك مثل وزنه ودرهما لأجرتك لم يكن ربا، فإذا جاز هذا فكيف لا تعتبر قيمة الصياغة، ولا يدفع هذا أن المعاوضة فى عقد إجارة والزيادة أجرة؛ لأن العبرة بالنتيجة والغاية، وهو اعتبار الصياغة ذات قيمة.

هذا ولابن تيمية اختيارات كثيرة تدل على اطلاع غزير، وأفق واسع، وإدراك لمصالح الناس، ولب الفقه والشريعة.

٤- اجتهاده فى الطلاق

٤٢١- بيَّنا فى الأبواب السابقة فتاوى ابن تيمية التى كان يفتى بها من المذهب الحنبلى، ويختار من دائرة ذلك المذهب لا يعدوه، ثم ذكرنا نماذج من دراساته المقارنة بين المذاهب الإسلامية محققاً متعمقاً بين الأدلة، ثم ذكرنا طائفة من اختياراته الفقهية التى انطلق فيها يجوس خلال المذاهب الإسلامية؛ يقيس منها بعقل مدرك، وبصر نافذ، وتقدير مصلحى مستقيم.

ويقول العلماء إن له فى الطلاق منهاجا اجتهد فيه، ووصل إلى نتيجة تخالف ما عليه الفقهاء فى المذاهب الأربعة؛ وهذه المسائل الخاصة بالطلاق ترجع إلى ثلاث- أولاها- الطلاق البدعى الذى ورد النهى عنه أيقع مع الإثم، أم لا يقع؛ لأنه لا يجتمع الوقوع والإمضاء مع الإثم بسبب النهى- وثانيتها- الطلاق الثلاث بلفظ الثلاث أو فى مجلس واحد،

(١) المغنى جـ٤ ص٨.

أو فى قرء واحد أيقع به ثلاث طلقات، كما قصد المطلق وكما أراد وكما دلت العبارات أم لا يقع بها إلا طلقة واحدة ليتحقق الغرض المقصود من جعل الطلاق ثلاث مرات، فيكون له ثلاث فترات يتمكن فى أثنائها من المراجعة، أم لا يقع به شئ لأنه بدعى منهى عنه، ولا يجتمع النهى مع الوقوع والإمضاء - وثالثها - الحلف بالطلاق، والطلاق المعلق الذى قصد به المنع من فعل أو الامتناع من فعل، أو توثيق قوله ولم يقصد به طلاقاً، أيقع به طلاق مع عدم القصد إليه؟ أم يقع به الطلاق؛ لأنه جرى على لسانه وعلق القول على أمر وتحقق.

هذه هى المسائل التى أثارها ابن تيمية، أو التى تثور فى كل زمان ومكان، ويفرق بين الزوجين بسببها، وأثار ابن تيمية فيها قولا يخالف ما عليه الجمهور فى ذلك الإبان أو ما عليه المذاهب الأربعة، فثار عليه الفقهاء من أجلها وسجن بسببها، وقد أشرنا إلى ذلك أثناء كلامنا فى حياته ونريد فى هذا أن نبين مقدار الخلاف بينه وبين الجمهور، والأساس الذى بنى عليه رأيه، والدليل الذى كان يسوقه؛ ووجهة نظر الجمهور فيما استقر عليه رأيهم، وبعد ذلك لابد من بيان هذا الرأى من حيث معناه أكان معروفا من قبله، وهو قد اختاره، أم هو رأى وصل إليه وقد التمسه من الكتاب والسنة مباشرة.

ولنبدأ من بعد ببيان هذه الأمور الثلاثة.

الطلاق البدعى والطلاق السنى

٤٢٢- يقسم ابن تيمية الطلاق إلى قسمين: طلاق محرم، وهو المحرم بالكتاب أو السنة والإجماع، ويسمى الطلاق البدعى؛ وطلاق ليس بمحرم، ويسميه الفقهاء الطلاق السنى، أى الذى جاء على منهاج السنة، ويعرف هذا الطلاق، فيقول «الطلاق المباح باتفاق العلماء أن يطلق الرجل امرأته طلقة واحدة، إذا طهرت من حيضها بعد أن تغتسل، وقبل أن يدخل بها، ثم يدعها فلا يطلقها حتى تنقضى عدتها، وهذا الطلاق يسمى طلاق السنة، فإن أراد أن يرتجعها فله ذلك بدون رضاها؛ ولا رضا وليها، ولا مهر جديد، وإن تركها حتى تنقضى العدة فقد بانت منه، فإن أراد أن يتزوجها بعد انقضاء العدة جاز له ذلك لكن بعقد جديد، ثم إذا ارتجعها أو تزوجها مرة ثانية، وأراد أن يطلقها، فإنه يطلقها كما تقدم، فإذا طلقها الثالثة حرمت عليه حتى تنكح زوجاً غيره»[1].

---

(١) الفتاوى الجزء الثالث ص٣٦.

وإذا كان هذا هو طلاق السنة وهو المباح قطعا، وغير منهى عنه؛ فإذا تخلف وصف أو قيد من القيود السابقة فإن الطلاق يكون بدعياً قد ورد النهى عنه، أو على الأقل جاء على خلاف المنهاج الذى سنه القرآن والنبى ﷺ، وعلى ذلك يكون الطلاق فى حال الحيض أو أكثر من واحدة دفعة واحدة أو فى طهر واحد، أو فى طهر دخل بها فيه يكون طلاقا بدعياً محرماً لم يجئ نص أو أثر بتسويغه بل جاءت النصوص بالنهى عنه.

وعلى ذلك يكون الطلاق البدعى ذا ثلاث شعب: الطلاق فى الحيض، والطلاق فى طهر دخل بها فيه، والطلاق أكثر من واحدة فى طهر واحد بكلمة واحدة، أو فى مجلس واحد.

وليست هذه الشعب الثلاث موضع اتفاق فى كل الأحوال بل فى بعضها خلاف فى بعض الأحوال[1].

٤٢٣- وإن الطلاق فى حال الحيض بالنسبة للمدخول بها من النساء قال فيه ابن تيمية من حيث إن الطلاق يقع أولا يقع ما نصه: «الطلاق المحرم فى الحيض وبعد الوطء وقبل تبين المحل أيقع أم لا يقع، سواء أكان واحدة أم كان ثلاثا فيه قولان معروفان للسلف والخلف».

ويذكر أن الأساس فى هذا هو حديث النبى ﷺ إذ قال لعمر بن الخطاب رضى الله عنه أن عبد الله بن عمر طلق امرأته، وهى حائض: «مره فليرجعها حتى تحيض ثم تطهر، ثم

---

(١) يلاحظ ما يأتى:

(أ) أن التقييد بالطلاق فى الطهر هو بالنسبة للمدخول بها، أما غير المدخول بها فيطلقها فى الطهر والحيض على سواء.

(ب) أن الكثيرين على أن الحامل يجوز تطليقها فى الطهر الذى دخل بها فيه، لأن طلاقها وهى حامل دليل على كمال النفرة؛ إذ الحمل من شأنه أن يرغب البقاء.

(جـ) إذا كانت للمرأة إرادة فى الطلاق لا يقيد بكونه فى الطهر الذى لم يدخل بها فيه، لأن ذلك نوع من افتداء النفس، وكذلك الطلاق بحكم القاضى، ومثله كل فسخ للزواج بخيار البلوغ أو الإقامة أو الكفاءة، أو فوات الشرط عند الحنابلة.

(د) المالكية والحنابلة لا يعتبرون السنة إلا طلقة واحدة رجعية، ويتركها حتى تنتهى عدتها، والحنفية يعتبرون من السنة غير الأحسن أن يطلق فى كل طهر طلقة رجعية. وأن الأول أحسن، والشافعى لم يعتبر بدعة فى العدد قط، إنما البدعة فقط فى الوقت.

(هـ) المعتدة بالأشهر، البدعة فى طلاقها تتعلق بالعدد فقط لا بالوقت.

تحيض ثم تطهر» فإن الذين قالوا إن الطلاق يقع مع الإثم يقولون إن الأمر بالمراجعة أمر استحباب؛ أو أمر وجوب ولزوم ولكن المراد أن يراجعها مع احتساب الطلقة من الطلقات الثلاث.

وأما الذين قالوا إن الطلاق لا يقع في الحيض، وأن أمر النبي ﷺ بالمراجعة لا يتضمن إقرار وقوع الطلاق فقد قالوا إنما المراجعة، هي المراجعة بالأجسام، لأنه لما طلقها كان قد افترق عنها كما جرت العادة، فقال لعمر مره فليراجعها، ولو كان المراد هو الرجعة الشرعية لقال فليرتجعها أو فليرجعها؛ لأنها عمل من جانبه، والمراجعة عمل من الجانبين وهو بصيغة المفاعلة واضحة في المراجعة الجسمية، ولأنه لو كان الأمر بالرجعة لكان في ذلك تطويل العدة عليها؛ وما كان يسوغ وقد أراد النبي ﷺ أن يرفع إثم الطلاق في الحيض أن يوقع بها ظلما، ولأن الإشهاد على الرجعة مطلوب فيها لقول الله تعالى: «وأشهدوا ذوى عدل منكم»[1] ولأن الطلاق في الحيض إذا كان منهيا عنه من غير خلاف فقد جاء على خلاف أمر الشارع، وفي السنة «أن كل ما جاء على غير أمرنا فهو رد» ولأن كل أمر جاء على خلاف أمر الشارع يعاقب فاعله بنقضه لا بإقراره، وإنزال الأذى بغيره.

و يقول ابن تيمية: «لو كان الطلاق المحرم قد لزم لحصل الفساد الذى كرهه رسول الله ﷺ ؛ وذلك الفساد لا يرتفع برجعة يباح الطلاق بعدها، والأمر برجعة لا فائدة منها يتنزه عنه رسول الله ﷺ، فإنه إن كان راغبا في المرأة، فله أن يرتجعها، وإن كان راغبا عنها فليس له أن يرتجعها، فليس في أمره برجعتها مع لزوم الطلاق له مصلحة شرعية، بل زيادة مفسدة، ويجب تنزه رسول الله ﷺ عن الأمر بما يستلزم زيادة الفساد، والله سبحانه وتعالى إنما نهى عن الطلاق البدعي لمنع الفساد»[2].

٤٢٤- وابن تيمية إذ يعرض الرأيين مع أدلتهما نراه يقوى دليل الذين يرون أن الطلاق لا يقع، وهذا يدل على ميله إليه، وإن لم يكن صريحا في اختياره، فهو دليل عليه لأنه يصرح بأنه دليل أقوى، فيقول في ذلك:«وقول الطائفة الثانية - وهي التي تقول أن الطلاق في الحيض لا يقع - أشبه بالأصول والنصوص، إذ الأصل الذى عليه السلف أن العبادات والعقود المحرمة إذا فعلت على الوجه المحرم لم تكن لازمة إذ كانوا يستدلون على فساد

(١) الطلاق: ٢ (٢) الفتاوى جـ٣ ص ٢٦، ٤٦.

العبادات والعقود بتحريم الشارع لها وهذا متواتر عنهم، وأيضا فإن لم يكن هذا دليلا على فسادها لم يكن عن الشارع ما يبين الصحيح من الفاسد... فالشارع يحرم الشئ لما فيه من المفسدة الراجحة، ومقصوده بالتحريم المنع من ذلك الفساد، وجعله معدوما، فلوكان مع التحريم يترتب عليه من الأحكام ما يترتب على الحلال، فيجعله لازما نافذا كالحلال لكان التزاما منه بالفساد الذى قصد عدمه، فيلزم أن يكون ذلك الفساد قد أراد عدمه مع أنه ألزم الناس به، وهذا تناقض ينزه عنه الشارع الإسلامى[1].

٤٢٥- وننتهى من هذا إلى أن ابن تيمية يرجح دليل الذين يرون الطلاق فى الحيض لا يقع ؛ وبالتالى يرجح رأيهم ؛ وهو قول السلف وقول الشيعة، ولقد قال فى ذلك صاحب المغنى: «فإن طلقها للبدعة، وهو أن يطلقها حائضا، أو فى طهر أصابها فيه أثم ووقع طلاقه فى قول عامة أهل العلم. قال ابن عبد المنذر، وابن عبد البر لم يخالف فى ذلك إلا أهل البدع، وحكاه أبو نصر عن ابن علية وهشام بن الحكم والشيعة، قالوا: لا يقع طلاقه ؛ لأن الله تعالى أمر به قبل العدة، فإذا طلق فى غيره لم يقع كالوكيل إذا أوقعه فى زمن أمره بإيقاعه فى غيره»[2].

ونرى أنه ينسب الحكم بأن طلاق الحائض يقع إلى الشيعة، وقد وجدنا فى كتاب تبصرة المتعلمين، وهو مكتوب فى القرن السابع ما نصه: «طلاق البدعة طلاق الحائض الحائل والنفساء مع حضور الزوج والمسترابة قبل ثلاثة أشهر والكل باطل»[3].

هذا نظر ابن تيمية إلى الطلاق البدعى الذى كان سبب البدعة فيه أن الطلاق كان فى غير الوقت الذي حده الشارع، وقد تبين ميله إلى أنه لايقع به شئ لترجيح دليل منع الطلاق، فكان ذلك الترجيح دليلا، ونستطيع أن نقرر بناء على ذلك أنه يختار عدم وقوع الطلاق فى هذه الحال، ولننتقل إلى المسألة الثانية، وهى الطلاق الثلاث.

---

(١) الفتاوى جـ٣ ص٤٧.　　(٢) المغنى جـ٧ ص١٠٠.

(٣) كتاب تبصرة المتعلمين للعلامة الحلى ص ١٧٢.

الطلاق الثلاث

٤٢٦ - الطلاق الثلاث البدعى، له ثلاث شعب - أولاها: الطلاق بلفظ الثلاث؛ ثانيها: الطلاق المتتابع؛ وثالثها: الطلاق فى عدة مجالس، ولكن فى طهر واحد، فلم تتوافر الفرص التى أعطاها الشارع المطلق عند طلاقه، ويلحق بهذه الشعب الثلاث فى ثلاثة أطهار من غير توسط رجعة فيها، على خلاف فى ذلك؛ وقد تكلم ابن تيمية فى هذه الشعب الأربع، وذكر أنها جميعاً من الطلاق البدعى المحرم؛ وإن كان يتكلم فيها بكلام منثور قد اختلط بعضه ببعض ولم تتميز فيه الأقسام.

وفى القسم الأول: وهو الذى يجمع الطلقات الثلاث فى لفظ واحد؛ وهى أن يطلقها ثلاثاً بكلمة واحدة فى طهر واحد مثل أنت طالق ثلاثاً أو بكلمات مثل أنت طالق طالق، وطالق، أو يقول عشر تطليقات أو نحو ذلك - يذكر ابن تيمية أن أقوال العلماء فيه ثلاثة:

أولها: قول الشافعى، وهو أنه يقع ثلاثاً، ولا إثم فيه؛ لأن البدعة فى نظر الشافعى مقصورة على الطلاق وقت الحيض أو فى طهر أصابها فيه.

والقول الثانى: أنه طلاق محرم، ولكن يقع به ما قصد ونطق به وهو الثلاث وهو قول مالك وأبى حنيفة وأحمد فى الرواية المتأخرة، اختارها أكثر أصحابه، وهذا القول منقول عن كثير من السلف من الصحابة والتابعين.

والثالث: أنه محرم، ولاتقع به إلا طلقة واحدة، ويقول رضى الله عنه: «هذا القول منقول عن طائفة من السلف من أصحاب رسول الله ﷺ مثل الزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، ويروى عن على، وعن ابن مسعود وابن عباس، وهو قول داود وأكثر أصحابه، ويروى عن أبى جعفر محمد (الباقر) ابن على بن حسين، وابنه جعفر (الصادق) ولهذا ذهب إلى ذلك من ذهب من الشيعة»[1].

وهناك قول رابع ذكره ابن تيمية أيضاً، وهو أن الطلاق الثلاث بلفظ الثلاث أو نحوها لايقع به شئ، وقد قاله بعض المعتزلة وبعض الشيعة، وقد قال فيه ابن تيمية: «إنه لم يعرف عن أحد من السلف»[2].

---

(١) الفتاوى جـ ٣ ص ٣٨. (٢) الكتاب المذكور.

ويختار القول الثالث، وهو أنه يقع به طلقة واحدة فيقول: «والقول الثالث هو الذى يدل عليه الكتاب والسنة».

٤٢٧ – ويستدل ابن تيمية لاختياره ذلك بدليل من القرآن، ومن السنة ومن الأقيسة الفقهية والاعتبار، أما الكتاب فقوله تعالى: «الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان» وهذا التعبير يقتضى أن الطلاق لايقع دفعة واحدة؛ بل يقع مرة، بعد مرة؛ ويقول فى هذا «لم يقل طلقتان، بل قال مرتان، فلو قال لامرأته أنت طالق اثنتين أو ثلاثاً أوعشراً أو ألفاً لم يكن قد طلقها إلا مرة واحدة».

ويستدل من القرآن أيضاً بقوله تعالى بعد الطلاق: «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لايحتسب» وقوله بعد بيان حدود الطلاق: «لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً» وأن من يسبق الأمور فيطلق ثلاث طلقات فى كلمة واحدة أو كلمات فقد غلق المخرج عليه، ومنع أن يحدث الله سبحانه وتعالى أمراً برجوع القلوب إلى مدتها.

هذه أدلته من الكتاب، أما أدلته من السنة، فهو ما روى طاووس عن عبد الله بن عباس أنه قال: «كان الطلاق على عهد رسول ﷺ وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر رضى الله عنه: إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضينا عليهم ما أمضاه» وفى رواية لمسلم عن طاووس أن أبا الصهباء قال لابن عباس هات من هناتك ألم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر واحدة؟ قال: قد كان كذلك فلما كان فى زمن عمر تتابع الناس فى الطلاق واحدة فأجازها عليهم عمر رضى الله عنه[٢].

ولقد روى الإمام أحمد عن عكرمة: طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بنى المطلب امرأته ثلاثا فى مجلس واحد فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله رسول الله ﷺ فقال: كيف طلقتها؟ قال طلقتها ثلاثاً، فقال فى مجلس واحد؟ قال نعم، قال فإنما تلك واحدة[٣].

---

(١) الطلاق: ٣

(٢) قد تكلم ابن عبد البر عن أبى الصهباء وقال إنه لم يعرف فى موالى ابن عباس، ولكن قال القرطبى أن الرواية عن ابن طاووس بذلك صحيحة فقد رواه معمر وابن جريج وغيرهما، وابن طاووس امام.

(٣) وحديث ركانة قالوا إنه ذكر فى رواية أخرى أن الطلاق كان ألبتة، ولم يكن بلفظ الثلاث، وقرر ابن تيمية بأن الطلاق الثلاث كان يسمى فى عرف الصحابة والتابعين طلاق ألبته، وقد روى فى روايات أخرى بأنها الثلاث فكلتاهما تفسر الأخرى.

وإذا كان النبى ﷺ اعتبر الطلاق فى مجلس واحد طلقة واحدة، والطلاق الثلاث بلفظ واحد أولى.

هذه أدلة ابن تيمية من السنة، أما دليله من القياس، فهو أن الشارع أباح الطلاق على نحو معين، فما خالف ذلك النحو فقد خالف إذن الله، والطلاق فى الأصل ممنوع ولم يأذن به الله إلا فى أحوال معينة، وهى الطلاق فى وقت معلوم، وبعدد معلوم، فما خالف الإذن كان غلى أصل المنع، فالطلاق قد جاء المشروع منه على هذا النحو الذي بينه القرآن، فما جاء على غير المشروع فهو فى دائرة الممنوع، والممنوع باطل، وفوق ذلك أن الشارع إذا أباح عقداً أو تصرفاً على نحو معين، فغيره غير مباح، وغير المباح باطل، ويقول فى ذلك: «كل عقد يباح تارة ويحرم تارة أخرى كالبيع والنكاح إذا فعل على الوجه المحرم لم يكن لازما نافذاً كما يلزم الحلال الذى أباحه الله تعالى».

٤٢٨ – هذه هى الشعبة الأولى من الطلاق المحرم، وهو الطلاق الذى كان ثلاثا بكلمة واحدة أو بكلمات فى معنى الكلمة، بقى الطلاق فى مجلس واحد، وهو ما يسمى الطلاق المتتابع فى مجلس واحد، وإن لم تكن الكلمات متتابعة، وهذا أيضاً لايقع به إلا واحدة؛ فإن الأدلة السابقة كلها تتحقق معانيها فيه؛ فحديث ركانة صريح فيه؛ لأن النبى ﷺ سأله: أفى مجلس واحد، فكان مناط جعلها واحدة كونها فى مجلس واحد.

أما حديث ابن عباس فقد قالوا إنه يشمل التتابع، كما يشمل النطق بالثلاث، بل لقد قيل إنه مؤول على التتابع لأن التتابع يحتمل التوكيد فلايقع من الطلاق إلا الأول.

ودليل ابن تيمية على هذا من القياس هو الدليل الذى سقناه فى الكلام فى الطلاق بلفظ الثلاث.

٤٢٩ – هذا حكم الشعبة الثانية من الطلاق الثلاث، أما الشعبة الثالثة، وهى الطلاق الثلاث فى طهر واحد أو فى غير مجلس واحد؛ فابن تيمية أيضاً يقرر أنه بدعى لايقع إلا واحدة؛ بل إنه يرى أن الطلاق إن كان فى أكثر من طهر بأن كان فى طهرين أو ثلاثة لاتتوسط رجعة لايقع به إلا واحدة ويقول فى ذلك:

«الأصل أن جمع الثلاث فى الطهر الواحد يحرم عند الجمهور، فليس له أن يردف الطلاق بالطلاق، ولكن تنازع هل له أن يطلقها ثانية فى الطهر الثانى، والثالثة فى الطهر

الثالث من غير رجعة؟ على قولين هما روايتان عن أحمد إحداهما له ذلك، وهو قول أبى حنيفة، والثانية ليس له ذلك وهو مذهب مالك، وظاهر مذهب أحمد وعليه أكثر أصحابه، وذلك أن الله أمر المطلق إذا بلغت المطلقة أجلها أن يمسكها بمعروف، أو يسرحها بإحسان، فلم يجعل له قسماً ثالثاً يفعله»، وطلاقه مرة ثانية ليس إمساكا بمعروف، ولاتسريحاً بإحسان؛ فإن التسريح بالإحسان هو أن يسيبها إذا انقضت العدة فلا يحبسها، وقول النبى ﷺ مفهومه أنه لو لم يكن فى مجلس واحد لم يكن الأمر كذلك، وذلك لأنها لو كانت فى مجالس لأمكن فى العادة أن يكون قد ارتجعها، فإنها عنده، والطلاق بعد الرجعة يقع، والمفهوم لاعموم له فى جانب المسكوت عنه؛ بل قد يكون فيه تفصيل، كقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث أو لم ينجسه شئ، وهو إذا لم يبلغ القلتين فقد يحمل الخبث وقد لايحمله» وقوله عليه الصلاة والسلام «فى الإبل السائمة الزكاة» وهى إذا لم تكن سائمة قد يكون فيها الزكاة زكاة التجارة، وقد لايكون فيها، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام «من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه»[1] وقوله تعالى: «إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله»[1] ومن لم يكن كذلك فقد يعمل عملا آخر يرجو به رحمة الله، وقد لايكون كذلك، بخلاف المجلس الواحد الذى جرت عادة صاحبه بأنه لايراجعها فيه، فقد قال له النبى ﷺ: «ارجعها إن شئت»[2].

٤٣٠ – ونرى من هذا أن ابن تيمية يرى أن الطلاق فى طهر آخر قبل الرجعة يكون بدعيا، أى يكون محرماً، وما كان محرماً لايقع؛ وعلى ذلك لايقع أيضاً الطلاق إذا كان فى الطهر الذى فيه الطلاق الأول لايقع بالأولى، لأنه محرم؛ والمحرم لايقع.

وفى الحقيقة أن ابن تيمية كما يدل ظاهر كلامه ومرماه يقرر أنه لايقع من الطلاق الثلاث إلا الواحدة فى الطهر، ولاتقع الثانية إلا إذا راجعها أو انتهت العدة وعقد عليها، ولايقع الثالثة إلا إذا راجعها، وطلقها، أو انتهت عدتها وعقد عليها من جديد، فلايقع طلاق بعد الواحدة فى غير ذلك، ويبنى كلامه على أساسين:

أولهما: إن الطلاق لايقع منه إلا مارخص به القرآن الكريم والنبى ﷺ والقرآن الكريم يقول «الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان»[3] فهو جعل الرجال بين أمرين:

(١) البقرة: ٢١٨ . (٢) الفتاوى جـ ٣ ص ٢٣٠. (٣) البقرة: ٢٢٩

إما إمساك بمعروف، وليس منه أن يطلقها أخرى بعد الأولى، وإما التسريح بإحسان، وليس منه الطلقة الثانية بعد الأولى، بل هو كما سن النبى ﷺ أن يتركها حتى تنتهى عدتها ويغنيها الله عنه من سعته؛ ولأن الطلقة الثانية بعد الأولى لافائدة منها إلا المضارة والمكايدة، وليس ذلك من التسريح بإحسان فى شئ، وقد يقول قائل: إن النبى ﷺ قد اعترض على ركانة وأمره بالرجعة لأنه طلق فى مجلس واحد، وهذا يفيد بمفهومه أنه إن تعددت المجالس وطلق فى كل واحد منها طلقة يقع، فيجيب ابن تيمية عن ذلك بأن المفهوم لاعموم له، ولايدل على نقيض الحكم فى المنطوق؛ ويسوق الأمثلة على ذلك، وعلى ذلك يكون المفهوم فى حكم المسكوت منه؛ حتى يقوم دليل آخر، وعلى ذلك يكون الطلاق فى مجالس مسكوتا عنه فى حديث ركانة، والآثار الأخرى الدالة على أن الثلاث فى طهر واحد حرام؛ والآية تفيد بإشارتها وعبارتها وجوب عدم التطليق قبل انتهاء العدة، وإلا كان منافياً للتسريح بإحسان، والإمساك بمعروف؛ ولقد قال القرطبى فى ذلك: «قلت ما تأوله الباجى هو الذى ذكره ألكيا الطبرى عن علماء الحديث، أى أنهم كانوا يطلقون طلقة واحدة هذا الذى يطلقونه ثلاثاً أى ما كانوا يطلقون فى كل قرء طلقة، وإنما كانوا يطلقون فى جميع العدة واحدة إلى أن تبين وتنقضى عدتها، وقال القاضى أبو محمد عبد الوهاب معناه أن الناس كانوا يقتصرون على طلقة واحدة، ثم أكثروا أيام عمر رضى الله عنه إيقاع الثلاث، قال القاضى:وهو الأشبه بقول الراوى إن الناس فى أيام عمر استعجلوا الثلاث، فجعلها عليهم، معناه ألزمهم حكمها»[1].

(الأمر الثانى) الذى بنى عليه رأيه فى الطلاق الثلاث هو أن كل ماثبت النهى عنه وأنه حرام من العقود والتصرفات؛ إذا أوقعه الشخص يكون باطلا، ولاينفذه الشارع ولايلزم به؛ لأنه لايلزم إلا بما أقره ولم ينه عنه، ويقول فى ذلك ابن تيمية «أصل هذا أن كل ما نهى الله عنه وحرمه فى بعض الأحوال وأباحه فى حال أخرى فإن حلل الحرام لايكون صحيحا نافذاً كالحلال، ولايترتب عليه الحكم كما يترتب على الحلال، ويحصل به المقصود كما يحصل[2] بالحلال، وهذا معنى قولهم النهى يقتضى الفساد؛ وهذا مذهب الصحابة والتابعين

(١) أحكام القرآن جـ ٣ صفحة ١٣٠.

(٢) رسالة العقود المحرمة فى ضمن مجموعة رسائل ص ١٠٦.

لهم بإحسان وأئمة المسلمين وجمهورهم، فلم يتصور عقل ابن تيمية الفقهى أن ينهى الشارع عن أمر أو عن تصرف فى حال، ويمضيه ويلزم به، ويقضى القاضى الذى يحكم بحكم الإسلام بتنفيذه، إن ذلك لم يستسغه ابن تيمية، ولذلك لم يستسغ كل أنواع الطلاق التى ثبت أنها فى موضع النهى؛ حتى لايكون الشارع ملزما بما نهى عنه، ومنفذاً ما حرمه.

٤٣١ – هذا ومن جهة أخرى فإن الطلاق فى أصله فى موضع الحظر، والشارع أباحه فى قيود معينة، فكل طلاق لم يكن فى دائرة هذه القيود يكون باطلا وفى حكم اللغو، وقد وضح ابن القيم ذلك المعنى؛ ولنذكره ليتجلى رأى شيخه فقد قال فى زاد المعاد ما خلاصته «قال المانعون لوقوع الطلاق المحرم: لايزول النكاح المتيقن إلا بيقين مثله من كتاب أو سنة أو إجماع مستيقن، فإذا وجدتم واحداً من هذه الثلاثة رفعنا حكم النكاح، ولاسبيل إلى رفعه بغير ذلك. وقالوا: كيف يقع الطلاق المحرم، والأدلة متكاثرة تدل على عدم وقوعه، فإن هذا طلاق لم يشرعه الله، ولا أذن فيه، فكيف يقال بنفوذه وصحته، وقالوا: إنما يقع من الطلاق ما ملكه الله للمطلق، ولهذا لاتقع به الرابعة، لأنه لم يملكه إياها ... ومن المعلوم أنه لم يملكه الطلاق المحرم ولا أذن فيه... فالشارع قد حجر على الزوج أن يطلق فى حال الحيض، وبعد الدخول فى الطهر، فلو صح طلاقه لم يكن لحجر الشارع معنى، ولكان حجر القاضى فى منعه التصرف أقوى من حجر الشارع، حيث يبطل التصرف، وقالوا: الشارع إنما نهى عنه لأنه يبغضه ولايحب وقوعه، بل وقوعه مكروه إليه فحرمه لئلا يقع ما يبغضه، وتصحيحه وتنفيذه ضد هذا المقصود. وقالوا: لايقع؛ لأنه طلاق محرم منهى عنه، والنهى يقتضى فساد المنهى عنه، فإن صححناه ما كان فرق بين المنهى عنه والمأذون فيه من جهة الصحة والفساد، وقالوا: إذا كان النكاح المنهى عنه لايصح لأجل هذا النهى فما الفرق بينه وبين الطلاق، وكيف أبطلتم ما نهى الله عنه من النكاح، وصححتم ما حرمه ونهى عنه من الطلاق، والنهى يقتضى البطلان فى الموضعين»[1].

٤٣٢ – هذا نظر ابن تيمية فى الطلاق المحرم، سواء أكان التحريم للوقت أم كان التحريم للعدد؛ كله لايرى أنه واقع، وقد نهج فى ذلك منهج بعض الشيعة الإمامية الذين قرروا أن الطلاق الثلاث بلفظ الثلاث لا يقع به إلا واحدة؛ فهم قد قرروا أن الطلاق فى حال

---

(١) راجع زاد المعاد جـ ٤ ص ٦٣، ٦٤.

الحيض، والطلاق المتعدد فى طهر لايقع، والطلاق الثانى من غير تخلل رجعة أو عقد لايقع، وأن الطلاق الثلاث الذى يقع ثلاثاً هو الذى يكون ثلاثاً قد تخلله رجعتان[1].

وهذه نظرات ابن تيمية سقناها بأدلتها، وهو فيها يخالف الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المشهورة فى الجماعة الإسلامية.

ولاشك أن الأئمة الأربعة لهم حجة قائمة، فهم يضعفون أكثر الأحاديث التى ساقها ابن تيمية، ويخالفونه فى تفسير بعضها، كما يخالفونه فى تفسير آية «الطلاق مرتان» ويدعون أن الإجماع قد انعقد بعد عمر بن الخطاب رضى الله عنه على أن الطلاق الثلاث يقع ثلاثاً؛ وأن لهذا الإجماع مستنداً من الشرع، وإن لم يعلن ويعرف لنا، ولابد أنه كان معروفاً عند الصحابة الذين وافقوا عمر رضى الله عنه، فما كان يسوغ لمثلهم وفيهم أمثال على وابن عباس وزيد بن ثابت أن يوافقوا الفاروق عن غير بينة، والإجماع حجة قاطعة ملزمة؛ وإن كان مستنده فى أصله ظنياً فإن تضافر المجتمعين على إقرار الاستنباط فيه على النحو الذى انعقد عليه الإجماع يرفعه من مرتبة الظنى إلى مرتبة القطعى، فإن أمة محمد لاتجتمع على ضلالة.

ويرد ابن تيمية بأن الإجماع لم ينعقد؛ ومن أراد البحث مقارنا مستفيضاً فليقرأه فى زاد المعاد.

الحلف بالطلاق

٤٣٣ – هذه هى المسألة الثانية التى اخترناها من مسائل الاجتهاد فى الطلاق عند ابن تيمية، وقد اخترناها للدراسة لأنه تحرر فيها من المذاهب الأربعة؛ أو على الأقل من الأقوال المشهورة فيها، وادعى أن ثمة أقوالا مغمورة فى المذاهب الأربعة أو أصولها تقارب قوله أوتماثله، واخترنا هذه المسألة وسابقتها لأن القانون المصرى فى أحكام الطلاق سار على مقتضى آراء ابن تيمية فى بعض ذلك، وإن لم يكن فى المسألة موافقة كل الموافقة لرأى ابن تيمية، ولنبين قوله فيها ليتبين ما أخذ القانون وما ترك.

يقول ابن تيمية إن الشخص العاقل الذى يجرى على لسانه لفظ الطلاق، ويقصد إلى

(١) راجع كتاب تبصرة المتعلمين ص ١٧٣.

النطق به؛ تنقسم عبارته إلى ثلاثة أقسام (أولها) أن تكون العبارة معجزة ليست معلقة على شرط، ولا مضافة إلى زمن مستقل كأن يقول الرجل لامرأته أنت طالق، أو أنت مطلقة أو أنت الطلاق، أو نحو ذلك؛ وهذه يقع بها الطلاق لاشك فى ذلك، لأن اللفظ صدر عن أهله مضافا إلى محله، ولم يكن ثمة دليل على غير معناه، بل ظاهر النطق والحال وصون الكلام عن اللغو كل هذا يوجب أن يوقع الطلاق؛ وعدم وقوعه فى هذا الحال مناف للمعقول والمنقول.

وثانيهما: ألا يقصد إلى الصيغة المنجزة؛ بل يقصد إلى صيغة تدل بصريحها على الحلف بالطلاق، سواء أكان ذلك على فعل شئ، أم على الامتناع عن شئ أو على حمل غيره على فعل شئ، أو على تصديقه بشئ؛ فإنه فى كل ذلك يكون حالفاً بالطلاق، فمن يقول عليّ الطلاق لأفعلن كذا؛ أو لأمتنعن عن فعل كذا، أو لتفعلن كذا، أو عليّ الطلاق اشتريتها بكذا إلى آخر هذه الصيغ يكون ما صدر عنه يميناً، فهل يقع به طلاق؟ يقول ابن تيمية إن علماء المذاهب الأربعة لهم فى ذلك قولان: (أولهما) أنه لايقع، ويقول هو أنه منصوص فى مذهب أبى حنيفة، وقال طائفة من أصحاب الشافعى كالقفال، وأبى سعيد المتولى؛ ويقول: «به يفتى ويقضى فى بلاد الشرق والجزيرة والعراق وخراسان والحجاز ومصر والشام وبلاد المغرب، وهو قول داوود وأصحابه كابن حزم، وكثير من علماء المغرب المالكية وغيرهم وقد دل عليه كلام الإمام أحمد المنصوص عنه وأصول مذهبه تؤيد ذلك فى غير موضع»

والقول الثانى: أنه يقع، وهو المشهور فى مذهب الأئمة الأربعة إذا حنث فى يمينه، فإن لم يفعل ما حلف عليه يقع الطلاق، وكذلك إن كان كاذباً عندما حلف بالطلاق؛ يقع الطلاق لأنه فى معنى من علق الطلاق على شئ وتحقق ما علق عليه الطلاق !

وهناك قول ثالث: وهو أن الطلاق لايقع وتجب كفارة يمين، وهى إطعام عشرة مساكين، أو صوم ثلاثة أيام.

القسم الثالث: من الألفاظ التى تجرى على لسان من يقصدون إلى النطق بألفاظ الطلاق أن تكون الصيغة معلقة على شرط؛ فإن كان يقصد إيقاع الطلاق عند وقوع الشرط، فالجمهور على أن الطلاق يقع به؛ ويراه ابن تيمية واقعاً؛ وإن كان لايقصد إيقاع الطلاق عند وقوع الشرط، بل يقصد الحمل على فعل، أو الامتناع عن فعل؛ فإنه يكون حينئذ يميناً ويكون فيه القولان: أحدهما أنه لايقع به شئ، والثانى: أنه يقع به الطلاق إن حصل التخلف؛

والذين قالوا أنه لايقع شئ: قال بعضهم يكون عليه كفارة يمين، وقال بعضهم لايقع شئ ولاتجب كفارة قط.

٤٣٤ - ويختار ابن تيمية أن الطلاق إذا كان يميناً، أو فى حكم اليمين لايقع به شئ وتجب عليه كفارة يمين، وعلى ذلك يكون من يقول الطلاق يلزمنى لأفعلن كذا لايقع به شئ عند ابن تيمية، وتجب كفارة، وكذلك من يعلق الطلاق على شئ ويقصد الحمل على فعل شئ أو الامتناع عن شئ أو المنع من شئ ولايقصد به الطلاق، فإنه لايقع الطلاق، وتجب كفارة اليمين، يختار ابن تيمية ذلك الرأى ويؤيده، فهو يرى أن الطلاق المعلق الذى لايقصد به إيقاع الطلاق، وكذلك يمين الطلاق لايقع به شئ وتكون عليه كفارة يمين ويستدل على ذلك بأدلة منها.

أولها: أنه إذا قصد بالتعليق اليمين، أو كان الطلاق بصيغة اليمين، فإنه يمين فعند الحنث فيه يجب الكفارة، فقد قال النبى ﷺ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه» وهذا اللفظ يتناول جميع أيمان المسلمين، سواء ما كان بالله أو حلفا بغير الله.

ثانيها: أن الله سبحانه وتعالى يقول: «لايؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم»[1] فالآية صريحة فى أن هذه الكفارة كفارة كل يمين يحلفها المكلف سواء أكانت بالله أم كانت بغير الله ولم تعتبر إثما أو أمراً منهياً عنه نهياً صريحاً.

ثالثها : قوله تعالى: «قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم»[2] وأن أيمان الطلاق داخلة فى هذا العموم، فتحلتها هى هذه الكفارة التى أعلمها الله سبحانه.

رابعها: أن الله سبحانه وتعالى يقول فى سورة الطلاق: «يأيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة، واتقوا الله ربكم لاتخرجوهن من بيوتهن ولايخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، وتلك حدود الله، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه، لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً»[3] فللطلاق حدود وللأيمان حدود، ولايصح أن يدخلوا فى الطلاق ما هو أيمان، ويقول فى ذلك: «وعلى المسلمين أن يعرفوا حدود ما أنزل الله على رسوله،

---

(١) المائدة: ٨٩ (٢) التحريم: ٢ (٣) الطلاق: ١

فيعرفوا ما يدخل فى الطلاق وما يدخل فى أيمان المسلمين، ويحكموا فى هذا بما حكم الله ورسوله ولا يتعدوا حدود الله تعالى فيجعلوا حكم أيمان المسلمين حكم طلاقهم، وحكم طلاقهم حكم أيمانهم، فإن هذا مخالف لكتاب الله وسنة رسوله، وإن كان قد اشتبه بعض ذلك على كثير من علماء المسلمين، فقد عرف ذلك غيرهم من علماء المسلمين، والذين ميزوا بين هذا وهذا من الصحابة والتابعين هم أجل قدراً عند المسلمين ممن اشتبه عليه هذا وهذا... والاعتبار الذى هو أصح القياس وأجلاه إنما يدل على قول من فرق بين هذا وهذا مع ما فى ذلك من صلاح المسلمين فى دينهم ودنياهم إذا فرقوا بين ما فرق الله ورسوله؛ فإن الذين لم يفرقوا بين هذا وهذا أوقعهم الاشتباه إما فى آصار وأغلال، وإما فى مكر واحتيال، كالاحتيال فى ألفاظ الأيمان، والاحتيال بطلب إفساد النكاح، والاحتيال بخلع اليمين، والاحتيال بالتحليل، والله أغنى المسلمين بنبيهم الذى «يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم»(1).

٤٣٥ – يرى ابن تيمية إذنْ أن الطلاق المعلق الذى قصد به الحلف، والحلف الصريح به كلاهما لايقع به شئ وتكون عليه كفارة يمين لأنه من اليمين، ويبنى كلامه على الأدلة التى قلنا، وعلى القياس، وعلى المصلحة؛ فالقياس يقر أن هذه الصيغ أقرب إلى الأيمان فتعطى حكمها؛ ولايجعلها قريبة من الطلاق، لأنه لم يقصده ولم يرده؛ ومعنى اليمين فيه أوضح من معنى الطلاق؛ لأنه ما قصد إلا المنع أو الامتناع أو الفعل والحمل عليه، أو التصديق أو التكذيب، وتلك مقاصد الأيمان لامقاصد الطلاق، وكل امرئ يحاسب بمقصده، ويعطى من الأحكام لأقواله ما يتفق مع معانيها.

وأما المصلحة فيه بعد عموم البلاء؛ فلأن الإفتاء بإيقاعها؛ يوقع الناس فى أغلال وآصار لايقصدونها، إذ تقطع العلاقة الزوجية ولا يريدونها إلا موصولة؛ وقد يتحايلون لذلك فى دين الله، فيقدمون على المحلل، أو على الأخذ بالخلع الذى يعتبره الشافعى فسخاً، لكيلا يعتبر العدد، وتلك حيل لاتجوز على الله، والأولى الأخذ بالحكم الصريح.

٤٣٦ – وقد يقول قائل إن الأيمان التى تكون الكفارة فيها هى الحلف بالله سبحانه وتعالى؛ فإن اليمين المعروفة المشهورة هى الحلف بالله تعالى، ولو اعتبرنا كل حلف يوجب

---

(1) الفتاوى جـ ٣ ص ٥. الآية ١٥٧ من سورة الأعراف

كفارة يمين لكان الذى يحلف بالرسول ويحنث تجب عليه كفارة يمين، أو الذى يحلف بمكان تجب عليه كفارة يمين إن حنث، وما عمم أحد من المسلمين الأيمان ذلك التعميم.

وقد أجاب ابن تيمية عن هذا بأن الأيمان التى تعتبر معاصى، أو فى حكم النهى عنه لاتدخل فى الأيمان التى توجب الكفارة، وذلك هو الحلف بشخص أو وثن، أما غيرهم فتجب فيه الكفارة.

وعلى هذا الأساس يقسم ابن تيمية الأيمان إلى ثلاثة أقسام:

(أولها) اليمين بالله، وهذه يجب تكفيرها إن حنث فيها على خلاف فى بعض أحكامها، لا فى أصلها.

(والثانى) الحلف بغير الله أو لغير الله، وهى أن يحلف بمخلوق أو لمخلوق مثل أن يحلف بأبيه، أو بالكعبة أو غير ذلك من المخلوقات، فهذه يمين غير محترمة، ولاتنعقد، ولاكفارة بالحنث فيها باتفاق العلماء، ولكن نفس الحلف منهى عنه.

والقسم الثالث: عقد اليمين لله، وذلك يكون فى النذر، وجعل الطلاق فى هذا كالنذر؛ ولذلك يقول: «وأما المعقود لله فعلى وجهين:

(أحدهما) أن يكون قصده التقرب إلى الله لامجرد أن يخص أو يمنع، وهذا هو النذر فقد ثبت فى الصحيح عن النبى ﷺ أنه قال: «كفارة النذر كفارة يمين» وثبت عنه ﷺ أنه قال: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصى الله فلا يعصه» فإذا كان قصد الإنسان أن ينذر لله طاعة فعليه الوفاء» وإن نذر ما ليس بطاعة لم يكن عليه الوفاء، وما كان محرماً لايجوز الوفاء به، لكن إن لم يوف بالنذر فعليه كفارة يمين عند أكثر السلف، وهو قول أحمد..»[1].

(والثانى) «أن يكون المقصود الحض أو المنع أو التصديق أو التكذيب، فهذا هو الحلف بالنذر والطلاق والعتاق والحرام، كقوله إن فعلت كذا فعلى الحج وصوم سنة ومالى صدقة وعبيدى أحرار، ونسائى طوالق، فهذا الصنف يدخل فى مسائل الأيمان، ويدخل فيه مسائل الطلاق والعتاق والنذر».

(١) الاجتماع والافتراق فى الحلف بالطلاق ص ١١.

وفى ذكر أقوال العلماء فى هذا الصنف الأخير ثلاثة: (أولها) أنه يلزمه فى الحنث ما التزمه، فإن حلف بالطلاق أو العتاق أو صوم سنة أو نحو ذلك لزمه ما ذكر. (والثانى) أنه لايلزمه شئ لقوله عليه الصلاة والسلام «من كان حالفاً، فليحلف بالله أو ليسكت». وفى رواية: «لاتحلفوا إلا بالله». (والقول الثالث) أن هذه أيمان يجب فيها كفارة الأيمان عند الحنث.

وهو الذى اختاره كما ذكرناه.

٤٣٧ - ومن هذا التحرير وتلك النقول يتبين أن ابن تيمية يبنى رأيه فى عدم وقوع الطلاق إذا قصد به الحلف على أقوال السابقين فى النذر وفى الحلف بالعتاق والقربات، من حيث وجوب الكفارة.

وفى الحقيقة أن الحكم بعدم وقوع الطلاق المعلق على شرط هو قول الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، وقد نص على ذلك فى كتبهم، فقد جاء فى حاشية كتاب تبصرة المتعلمين ما نصه:

«الشرط فى اصطلاح الفقهاء ما أمكن وقوعه وعدمه، كشفاء المريض، وقدوم المسافر، والصفة ما كان محقق الوقوع كغيبة الشمس، وتعليق الطلاق على كل ذلك باطل عندهم»[1]، ويقول فى التبصرة «ولايقع إلا بقوله أنت طالق مجردا عن الشرط»[2] فعندهم التعليق لايقع به طلاق إلا إذا كان التعليق على أمر واقع فى الحال، فإنه فى هذه الحال يكون التعليق صورياً، وحقيقته أنه تنجيز.

وأما ثبوت الكفارة فلا نعلم أنهم قالوا ذلك، ولانعلم أن فقيها قال ذلك بالنص فى الحلف بالطلاق نفسه؛ ويظهر من سياق ابن تيمية أنه يدخله فى زمرة الحلف بالعتاق أو بالصوم، أو الزكاة أو الحج، كأن يقول تلزمنى حجة إن لم أفعل كذا، أو إن فعلت كذا.

وإن هذا وأشباهه صح فيه النقل عن بعض الفقهاء بأن الكفارة تجب فيه عند عدم الوفاء، ولاشبهة فيه، لأنه باب من أبواب النذر، وهو نذر بطاعة، وقربة لاشك فى ذلك؛ إنما موضع الشك هو أن يكون قوله الطلاق يلزمنى إن فعلت، كذلك الحج أو العتق أو الصوم يلزمنى إن فعلت كذلك؛ فإن المفارقة بينها وبين الطلاق واضحة، لأن هذه قربات، فمعنى النذر والقربة بالوفاء بالمنذور واضحة بينة، وإن الكفارة فى ذاتها بر، فإن حنث، فإن براً يقوم

---

(١) تبصرة المتعلمين ص ١٧٣.
(٢) تبصرة المتعلمين.

مقام بر؛ ويكون المعنى الذى قصده الشارع من الكفارة محققاً قائماً، أما الطلاق فإنه لابر فيه، بل إنه أبغض الحلال إلى الله، ولايمكن أن يدخل فى عموم قوله عليه الصلاة والسلام: «من نذر أن يطيع الله فليطعه» ولايمكن أن يكون شبيها بالمنذور من القربات التى من جنسها واجب؛ فكيف تجب الكفارة؛ ثم إن الطلاق فى حقيقة معناه تحريم الحلال على نفسه، وإزالة نعمة النكاح الذى شرعه العلى الحكيم؛ فكيف يقاس على العتاق، ويقاس على الحج والصوم والزكاة؟

٤٣٨ – ولقد تعقب ابن تيمية فى هذا السبكى[1] فخطأه فى بعض نقوله، واتهمه بالتزيد فى أخرى، كما اتهمه بالحذف فى بعض آخر، وخالفه فى استنباطه وقياسه.

خالفه أولا فى اعتباره الحلف بالطلاق والعتاق يميناً معقودة لله، وقال فى ذلك «إن قوله معقودة لله إن أريد بها التقرب لله فاليمين بالطلاق ليست كذلك، وإن أريد به أنه التزم بها شيئاً يجب لله تعالى كالحج والصدقة فليس كذلك» فهو بهذا القول ينقد ابن تيمية بمنع المشابهة بين الحلف بالله والطلاق.

ولقد ذكر أن الطلاق لم يعتبر داخلا فى كلمة أيمان المسلمين فى عهد الصحابة: وإنما الذى أدخله الحجاج بن يوسف الثقفى فى أيمان البيعة، ويقول فى ذلك «وأما قوله – أى ابن تيمية – إن هذه داخلة فى أيمان المسلمين وأيمان البيعة ودعواه أنه لايعلم فيها نزاعا، فاعلم أن قولنا أيمان المسلمين وأيمان البيعة إنما صار يدخل فيها الطلاق والعتق من زمن الحجاج، فإنه زادها فى أيمان البيعة وصار يحلف المسلمين بها، واشتهرت من ذلك الوقت..».

ثم يقول: «إن قول القائل: أيمان المسلمين إما أن يراد بها ما شرع للمسلمين الحلف بها، أو ما يتعارف المسلمون الحلف به، وجرت به عادتهم، فإن أريد الأول فاليمين بالطلاق والعتاق لم يشرع للمسلمين الحلف بها، بل هى منهى عنها بقوله ﷺ: «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت» وإن أريد به ما يتعارفه المسلمون وجرت عادتهم بالحلف به فاليمين بالطلاق والعتاق لم تجر عادة المسلمين فى الصدر الأول، ولافى زمنه ﷺ بالحلف بها، فكيف يقول أنها داخلة فى أيمان المسلمين، ويحتج بعرف طارئ بعد النبى ﷺ بنحو من سبعين سنة»[2].

(١) المتوفى سنة ٧٥٦ فقد أدرك ابن تيمية، وهو من معاصريه وإن كان أصغر منه.

(٢) رسالة الدرة المضية فى الرد على ابن تيمية ص ٥٠.

وخالفه ثانياً فى قياس الطلاق على النذر؛ لأن النذر فيه إيجاب أمر تركه معصية، أما التزام الطلاق فهو أمر ليس فى تركه معصية[1] وإن المخالفة الأولى وهى اعتبار الطلاق من أيمان المسلمين إن صح نظر السبكى فيها تهدم كل أدلة ابن تيمية.

ومهما يكن فإن السبكى يقطع بنفى نسبة الحكم بوجوب الكفارة فى الطلاق المعلق الذى قصد به منع الفعل أو الحمل على فعل فيقول، «وأما القول بوجوب الكفارة فى ذلك فلم يثبت عن أحد من المسلمين قبل ابن تيمية، وإن كان مقتضى كلام ابن حزم فى مراتب الإجماع نقل ذلك، إلا أن ذلك مع إبهامه وعدم تعيين قائله ليس فيه أنه فى مسألة تعليق الطلاق، فيجوز أن يحمل على غيرها من صور الحلف»[2].

٤٣٩ - وهكذا نرى السبكى يناقض ابن تيمية، ونحن لسنا على رأى السبكى فى اعتباره كل طلاق معلق يقع ولو قصد الحمل على فعل أو المنع من فعل؛ ونأخذ الحجة من قوله؛ لأنه يقول إن الطلاق لم يتخذ الحلف إلا فى عهد الحجاج طاغية ولاة الأمويين، وقبل ذلك لم يكن الطلاق معتبراً من الأيمان، وعلى ذلك فلم يعرف أن الطلاق يقع به إلى سبعين سنة بعد وفاة النبى ﷺ، ثم كيف يسوغ أن يقع طلاق لم يقصده صاحبه، ولم يرده. فهل الطلاق يتلمس ويتشوف إليه، لقد أفهم أن يقع العتق، ولو لم يقصده، لأن الشارع يتشوف إليه، ولكن لا أفهم أن يقع الطلاق وإن لم يقصده فى التعليق؛ لأن الشارع يبغضه، ولايبيحه إلا للحاجة.

وإذا كنت لا أوافق السبكى وجمهور الأصحاب لأئمة المذاهب الأربعة، فإنى أوافق ابن تيمية فى عدم وقوع الطلاق إن لم يقصده، ولكن لا أرى الكفارة لعدم قيام الدليل على وجوبها، وعدم تحقق القياس فى الطلاق على النذور، لما بينا أن هذا قربة وموضوعه من القربات؛ أما الطلاق فليس من القربات فى شئ؛

٤٤٠ - وإن القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ قد اختار رأى ابن تيمية ولكنه لم يأخذه كله، بل اعتبر الطلاق المعلق إن قصد به الطلاق يكون طلاقاً إن وقع المعلق عليه، وإن لم يقصد به الطلاق لايقع به شئ، وفى القسم الأول الرأى لابن تيمية كامل، وفى القسم الثانى كان إلى الشيعة الإمامية أقرب من ابن تيمية؛ لأنه لم يذكر فيه كفارة.

---

(١) الرسالة المذكورة ص ٥١. (٢) الرسالة المذكورة ص ٥٨.

وفى الجملة أن القانون المذكور بالنسبة للطلاق المعلق لم يكن شيعياً خالصاً، ولم يكن تابعاً لابن تيمية كاملا، ووجه مخالفته للشيعة أنه يوقع الطلاق فى حال قصد الطلاق بينما الإمامية لايوقعون الطلاق إلا بصيغة منجزة، أو يكون التعليق فى معنى التنجيز بأن يكون التعليق صورياً، وبالنسبة لعدم وقوع الطلاق فى الحال الثانية يوافق الشيعة ولايوافق ابن تيمية. ويصح أن تقول أنه يوافقه، فى الحالين، ولكن لم يوجب فى الثانية الكفارة، لأنها أمر دينى يتصل بدين المسلم، ولاينفذه القضاء، فلم يذكر القانون إلا الأمر الذى ينفذه القضاء، وترك ما للدين ينفذه صاحبه، فلم يعرف أن القضاء ينفذ الكفارات، ولم يكن مناسباً فى عصرنا أن ينص على مثل ذلك فى قوانيننا، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

مرتبة ابن تيمية الفقهية

٤٤١ - فى البحوث السابقة ذكرنا صوراً لفقه ابن تيمية، بعضها فتاوى، أفتى بها معلماً الناس مرشداً لهم فى أمور دينهم، وبعضها نماذج من مقارنات فقهية استعرض فيها الفقه الإسلامى فى مسائل اختارها مما يتصل بحياة الناس فى معاملاتهم، أو بالدولة فى نظمها، أو فى الحسبة ودفع المظالم؛ وقد قبسنا من ذلك قبسة تكشف عما وراءها وتبين شخصية ذلك الفقيه الممتاز، وبعضها اختيارات علمية جاس فيها خلال المذاهب الإسلامية المعروفة يقتطف منها ما يرى فيه عبق النبوة، وعرف السلف الصالح، وبعضها اجتهاد خرج به على الناس.

وإن الذى نلاحظه أنه فى القسم الأخير كان يحاول أن يسند آراءه فيه إلى المتقدمين، أو يبنى على آرائهم، أو يخرج على مذاهبهم، كما يحاول أن يثبت أن ذلك هو مذهب السلف، وهو اختيار السابقين، وإن وافق رأيه رأى الشيعة لايذكر المشاركة بينه وبينهم مع أن آراءه أقرب رحماً بآرائهم.

ولماذا كان يصنع ذلك الصنيع فيقرب بين ما وصل إليه باجتهاده وما قال الأئمة الأربعة أو بعضهم على الأقل؟

الجواب عن ذلك أنه رجل سلفى، فمحاولة رد أقواله إلى السلف هو الذى يتفق مع منهاجه العام الذى شرحناه آنفاً، والذى بينا فيه أنه فى كل ما اختار وما قارن، وما أفتى به، وما اجتهد فيه، كان يجتهد فى أن تكون أقواله فى دائرة ما وصل إليه السلف لايعدوها، يقف حيث وقفوا، ويسير حيث ساروا لايتجاوز طريقهم قيد أنملة.

أما اجتهاده فى مسائل الطلاق فى التقريب بين تفكيره وفقه الأئمة الأربعة أو بعضهم فلسببين فى نظرى:

أولهما: نفسى دينى، وهو يتصل بورع ابن تيمية وخلقه الدينى، وما علمناه من تقديره للأئمة أصحاب المذاهب التى تتدارسها الجماعة الإسلامية، فقد رأى ابن تيمية النصوص والآثار والمصلحة الاجتماعية ودفع الفساد، رأى كل هذا يدفعه لأن يقرر أن الطلاق الثلاث بلفظ الثلاث واحدة، وأن الحلف بالطلاق لايقع به شئ، ثم دفعته تقواه لأن يتوقف عن الإفتاء بالغريب فى الفقه الإسلامى، فكان فى حال يتدافعه فيها أمران:

أحدهما: يدفعه إلى القول، والثانى يدفعه إلى الإحجام، حتى لايكون ممن يطلبون غرائب الفتيا، أو يقتحمون فيها؛ فحاول أن يؤنس تلك الغرائب التى تخالف ما كان عليه الناس بما كان عليه الأئمة ليقربها من آرائهم؛ ولقد كان الإمام مالك رضى الله عنه، وهو الفقيه العريق فى تعرف مصالح الناس يتعرف ما كان يفتى به أهل الكوفة فيما كان يبتلى به من استفتاء، لكيلا يقرب منه فى فتواه، روى أنه لما علم أن فى مجلس دراسته حماد بن أبى حنيفة دعاه وأخذ يسأله عن أقوال أبيه فى مسائل وجهها إليه فكان يذكر له قول أبيه.

ثانى السببين أن عصر ابن تيمية كان يستنكر الخروج على الأئمة، وقد رأى ابن تيمية المصلحة والدين فيما يفتيهم به، فكان يقرب المسائل ليقبلوها ويعملوا بها، ولكيلا ينفروا منها، وقد رأى فيها علاجاً لأدوائهم، وحلا للأغلال التى كانوا يضعونها فى أعناقهم، فى الحلف بالطلاق بالواحدة وبالثلاث وفى الاندفاع فى الطلاق الثلاث.

٤٤٢ – وأن القارئ لفقه ابن تيمية فى كل أبوابه يلمح فيه عقلية الفقيه المجتهد الذى تحرر من القيود المذهبية فى دراسته، ولايلمح فيه المقلد التابع من غير بينة وبرهان فهو فى فتاويه متحيز مستنبط، كما هو فى اختياراته، بيد أنه فى اختياراته لايتقيد بمذهب، وفى فتاويه يتقيد بالمذهب الحنبلى، وترى أنه فى مقارناته فقيه مستنبط، عليم بأوجه القياس ومصادر الشريعة ومواردها، مستقيم المنهاج فى المقارنة، له هدف واحد يصوب سهامه نحوه، وهو تحقيق معانى الآثار فى مصالح الناس من غير وضع لأغلال تصعب الحلال عليهم، وهو فى اجتهاده يحلق فى سماء الكتاب والسنة ومناهج السلف الصالح، ومناهج الأئمة المجتهدين.

ولكن مع أنه فقيه مجتهد، وليس مقلداً بلا ريب، لأن المقلد ينتصر للمذهب لمجرد الانتماء إليه، مع أنه كذلك نجد المسائل التى انفرد بها عن الأئمة الأربعة قليلة، كقوله فى الحلف بالطلاق، وقوله فى الطلاق البدعى، وكقوله فى السفر المرخص للإفطار فى رمضان، وقصر الصلاة من أنه مطلق ما يسمى سفراً، وكتجويزه جمع الصلاتين للحاجة، ولو فى الحضر إلى آخر ما هناك.. فإنها مهما تكن تعد قليلة، وأكثرها إن لم يوجد فى المذاهب الأربعة يوجد فى غيرها من المذاهب، كمذاهب الشيعة والظاهرية وغيرها، وعلى ذلك يكون ما ينفرد به نادراً أو أقل من النادر، وهو مع ذلك قد يكون توسطاً بين رأيين أو جمعاً بين نظرين، ثم هو فى اجتهاده لم يخرج عن الأصول المقررة عند الأئمة أو كلهم، وخصوصاً أصول الفقه الحنبلى التى كان له فضل هو وأسرته فى تحريرها.

وإن ذلك قد يحد من مرتبته فى الاجتهاد على حسب اصطلاح الفقهاء فى مراتب المجتهدين، ولكنه لاينقص من قدره الفقهى، وملكته التى تكونت له من ممارسته الفقه وأصوله ومصادره، والمقابلات التى قام بها فى الثروة الفقهية التى تركها السابقون، والحلول والفتاوى والأقضية التى توارثها الخلف عن السلف، فإن مقامه فى ذلك لاينكر مهما تكن مرتبته فى الاجتهاد على حسب الاصطلاح.

٤٤٣ - إنه بلا شك من حيث أدوات الاجتهاد، والمدارك الفقهية، ومن حيث علمه بالسنة واللغة ومناهج التفسير وفهمه للقرآن، وأصول السنة وإحاطته، بالحديث دراية ورواية - يوضع فى الدرجة الأولى من الاجتهاد المطلق، فإن نظرنا إلى ذلك وحده فسنضعه فى مرتبة المجتهدين المستقلين، ولكن نجده قد سلك فى استنباطه مسلك الإمام أحمد فى الجملة، متقيداً بأصوله، وفوق ذلك أن الذى انفرد به لايعد كثيراً، بل نادراً، بل لايكاد ينفرد كما نوهنا، فإن تقيدنا بهذه الناحية الموضوعية فإنا بمقتضى القواعد المقررة، نضعه على رأس المجتهدين فى المذهب الحنبلى.

إنه بلاشك قد استوفى فى شخصه كل شروط المجتهد المطلق، من الأدوات والعلم والمدارك، ولكن من ناحية الموضوعات التى وصل فيها إلى نتائج مخالفة، ومن حيث منهاجه نجدها لاتخرج به عن الإطار المذهبى.

وقد يقول قائل: لماذا قل ما انفرد به أو ندر مع استيفائه كل شروط الاجتهاد، ودرايته التامة بعلم السنة والتفسير والاستنباط؟. وإن الجواب عن ذلك مشتق من التاريخ، واتساع أفق الاستنباط.

لقد جاء ابن تيمية بعد أن اتسع الفقه وكثرت الفتاوى فيه، وانفتح باب التخريج على مصراعيه، فقد جاء فى آخر القرن السابع وأول القرن الثامن الهجرى، وكانت أكثر فتاويه واستنباطه واختياراته، واجتهاده فى أول القرن الثامن، جاء بعد أن لم يترك الأول للآخر شيئاً، فقد دون قبل عصره فقه الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب، كما دون الفقه الظاهرى والفقه الشيعى بكل مذاهبه وفقه الإباضية، وقد كثر المجتهدون والمخرجون فى كل مذهب من المذاهب، يجتهدون على أصول الإمام، أو يخرجون على أقواله للواقعات التى تقع بين الناس، والحوادث التى تحدث، ولم يكتف أصحاب كل مذهب ومعتنقوه بالإفتاء فى الحوادث الواقعة، بل أفتوا فى الحوادث المتوقعة، بل قدروا كل ما يتصور فى العقل وقوعه، بل تجاوزوا فى القرن الرابع والخامس والسادس الحد فى التصور والتقدير، فتصوروا مالا يؤيده الواقع، وأخذوا يفتون فيه كأنه وقائع ابتلى بها الناس، فقد اتسع الفقه التقديرى، حتى أفتوا فى المعقول الذى يقع، ثم مما يجرى فى الخيال ولايقع.

وإذا أضيف ذلك إلى أن الوقائع التى تصدوا للإفتاء فيها كانت كثيرة بسبب اختلاف الأزمان، واختلاف الأعراف فى البلدان، فقد صارت البلاد الإسلامية تمتد من الصين فى الشرق إلى جنوب أوربا بل مَا يُقرب من وسط أوربا فى الغرب، ولكل إقليم أحداثه، ولكل بلاد عاداتها، ولكل مصر عرفه، وقد تفتقت عقول العلماء تحت سلطان المذاهب التى استنبطت فخرجوا وأفتوا، ويندر أن تكون واقعة فى عصر ابن تيمية لم يكن قد وقع مثلها؛ فيما وراء النهر، أو العراق، أو خراسان، أو فارس، أو مصر والشام، أو المغرب أو الأندلس، ودونت الفتوى فى كتب مذهب من المذاهب الإسلامية أو أكثر من هذه المذاهب.

ويخطئ من يقول أن التابعين لمذهب من المذاهب كانوا يسيرون فيه جامدين، بل إنهم كانوا يحيون المذهب، ويجدونه فى كل عصر من العصور بما جد من ألوان فكرية، ويفتون فيما يقع من الحوادث بما يتفق مع الحال، ويصلح المآل، وأحياناً كانوا يخالفون إمامهم؛ ويقولون هذا اختلاف زمان لا اختلاف برهان، ولو كان الإمام فى عصرنا لقال مثل قولنا، ألم تر المالكية والشافعية أفتوا فى القرن الرابع بميراث ذوى الأرحام، واختاروا طريقة الحنابلة، وخالفوا بذلك الإمامين مالكا والشافعى، وكان وجه المخالفة فساد بيت المال فى عصرهم، وأنه لم يعط ذوى الحقوق حقوقهم، فأفتوا بما يتفق مع الحال، ولم يتقيدوا بالمنصوص عن الإمامين الجليلين، وعلموا أن الإمامين لو كانا فى عصرهم لقالا مثل مقالهم، وقبسا من أقرب المذاهب إلى الأثر وهو مذهب أحمد.

٤٤٤ - جاء ابن تيمية فوجد تلك الأقوال الكثيرة، وتلك الفتاوى المختلفة فى ثمانية مذاهب من المذاهب الإسلامية الكبرى، وهى مذاهب الأربعة، والشيعة الإمامية والزيدية والظاهرية والإباضية، وكل مذهب هو فى ذاته مجموعة من المناهج، بل المذاهب، فما كان من المعقول أن يأتى بجديد لم يسبق فى أى مذهب أو أى رأى من هذه الآراء المختلفة، فما ترك الأول للآخر شيئاً حقاً وصدقاً، فلا يعيبه أنه لا يجتهد فى مسألة إلا وجد لقوله نظيراً فى فقه الشيعة أو الظاهرية ونحوهم كما رأيت فى الطلاق الثلاث، بل الغريب عن المعقول أن يقول قولا لم يسبق به قط، مع اختلاف المناهج والأنظار والحوادث والأمصار عند السابقين.

وإنك عند ترديد النظر فى فقه الأئمة الأربعة واختلافهم واتفاقهم تجد أنه من النادر أن ينفرد أحدهم بقول ليس له نظير فى أى مذهب من هذه المذاهب الأربعة، أو الأقوال فيه، وخصوصاً أن بعضها كان يأخذ من بعض، ويقبس من بعض، فيقل بل يندر ما يقول أبو حنيفة مخالفاً الباقين، ثم إن ما ينفرد به أحدهم دون ثلاثتهم فإنك لابد واجد له نظيراً أو مشابهاً قريباً عند غير الأربعة، ولم يغض ذلك من أقدارهم فى الاجتهاد والاستنباط، ولم يمنع أنهم هم الذين فتحوا عين الفقه ليردها الناس من بعدهم، وعبّدوا الطريق ليسلكه الناس من بعدهم، بل إنهم لشدة تدينهم وقوة إيمانهم بالحق كانوا يكرهون غرائب الفتيا، وأن يخرج الفقيه على الناس برأى لم يعرف لأحد من الناس.

٤٤٥ - وإذن لايغض من اجتهاد ابن تيمية أنه قل أن ينفرد برأى لم يسبق به أو يكاد لاينفرد، ولكن قد يقول قائل أنه لم يخرج عن المنهاج الحنبلى، بل إنه فى فتاويه وأكثر اختياراته، ومقارناته الفقهية كان يميل إلى الحنبلية ميلا بينا واضحاً، بل إنه كان ينتصر لابن حنبل، مما يجعلنا نحكم بأنه فقيه حنبلى فى دراساته وأصوله وآرائه فى الجملة، ولايخرجه عن الحنبلية بعض آراء قليلة خرج بها عن المذهب الحنبلى، بل إنه فى خروجه كان يقول فى حق أنه يطبق الأصول الحنبلية، وأكثر من هذا أنه كان يحاول أن يجعل لها مشابهاً ونظيراً من بعض الآراء فى مذهب الإمام الجليل، فهو حنبلى الابتداء والانتهاء، وفى النشأة والنتيجة.

وإن لذلك القول مقامه من الحق، فإن صفة الحنبلية لانستطيع أن نقول أنها فارقت ابن تيمية، لأنه رأى ذلك المذهب الخصيب أوسع المذاهب الإسلامية من حيث كثرة الاجتهاد

فيه، فقد قرر كثيرون أنه لايصح أن يخلو عصر من العصور من المجتهدين المطلقين، ولم يعرف بينهم إغلاق باب الاجتهاد، وأجيز لكل فقيه دارس فيه أن يجتهد فيما لم يؤثر عن الإمام على أصوله وعلى منهاجه؛ ولم يخل عصر من عالم على هذا النحو إلى أن جاء ابن تيمية فأوفى على الغاية؛ فكان هذا المذهب جهود علماء خلفوا أحمد فى تركته الفقهية المثرية فنموها؛ ولذلك كثرت الأقوال والآراء فى ذلك المذهب، حتى إنك لترى فيه فى المسألة الواحدة آراء أربعة أحياناً، وكلها تنسب لأحمد رضى الله عنه...

ولقد سموا الآراء التى يصل إليها المجتهدون فيه وجوها، وقد جاء فى تصحيح الفروع ما نصه:

«اعلم أن الصحيح من المذاهب أن ما قيس على كلامه (أى أحمد) مذهب له وهذا رأى الأثرم والخرقى وغيرهما من المتقدمين، وقاله ابن حامد وغيره فى الرعايتين وآداب المفتى والحاوى وغيرهم، وقيل: ليس بمذهب له، قال ابن حامد عامة مشايخنا مثل الخلال وأبى بكر ابن عبد العزيز، وأبى على وإبراهيم، وسائر من شاهدناهم لايجوزون نسبته إليه، وانكروا على الخرقى ما رسمه فى كتابه من حيث إنه قاس على قوله، وقال فى الرعاية الكبرى إن نصُ الإمام على علته، أو أومأ إليها، وإلا فلا، ولا أن تكون أقواله أو أفعاله، أو أحواله مشيرة للعلة المستنبطة بالصحة والعين.. وقال الموفق فى الروضة والطوفى فى المختصر: إن بين العلة فمذهبه فى كل مسألة وجدت فيها العلة كمذهبه فيما نص عليه، وإن لم يبين العلة وإن أشبهتها؛ إذ هو إثبات مذهب بالقياس، ولجواز ظهور الفرق له لو عرضت عليه»[1].

وترى من هذا أنهم يعتبرون قول المجتهد من المذهب، مادام يسير على أصوله، ولكن أيصح أن ينسب إلى الإمام أحمد رضى الله عنه؟ قال الخرقى: يجوز، وقال غيره: لايجوز إلا إن نص على العلة أحمد، وكان ذلك تطبيقاً للنص، وقال آخرون تجوز النسبة إليه إن عرف أن هذه العلة هى التى لاحظها أحمد، سواء أكان ذلك بالقول أم بالفعل أم بالإشارة، ومهما يكن النظر فى هذه، فإن ذلك الاجتهاد الكثير فيه جعله نامياً خصباً.

٤٤٦ – من هذا المعين الخصب استقى ابن تيمية ونهل حتى شدا وترعرع، ولما اجتهد كان يسير على منهاج أحمد فى الاستنباط، ووصل إلى نتائج أكثرها من مذهب الإمام،

(١) مقدمة تصحيح الفروع الجزء الأول ص ٥.

وقليل منها من غيره، وأقل منها قد انفرد به، وهو فى كل ذلك مجتهد لايسير من غير دليل، ولايحكم من غير بينة، يوافق عن بينة ويخالف عن بينة، وصفة التقليد المطلق منفية فى كل قول له أو إفتاء أو اختيار، أو مدارسات، فما كان ذلك إلا عن اجتهاد، واتباع للدليل وقد جانب اتباع الرجال، فهو يوافق رأى أحمد، وهو على استعداد لأن يأخذ رأى أبى حنيفة، إن وجد وجه القياس عند أبى حنيفة أقوى، ولم يكن فى الموضوع أثر، ولكن ما نوع اجتهاده أهو مجتهد مطلق، أم مجتهد فى المذهب، أم مخرج فيه؟ ولنبين مراتب المجتهدين، ثم نضعه فى المرتبة التى تنطبق عليه.

مراتب الاجتهاد

٤٤٧ - الاجتهاد مراتب، فقد يكون المجتهد مقصوراً عمله على الاجتهاد فى الفروع، والتزم فى الاجتهاد أصول مذهب معين، فيخالف ذلك المذهب فى التفريع ولايخالفه فى الأصول التى تفرعت عنها المسائل، وقد يكون المجتهد فى الأصول والفروع معاً، فيكون مجتهداً مطلقاً غير متقيد بمذهب من المذاهب، وقد يكون الاجتهاد فى دائرة أضيق، فهو لايجتهد فى الأصول ولا الفروع، ولكن يخرج على فروع المذهب باستخراج علة الحكم فيها، والبناء على مجموعة القواعد والنظريات التى تربط بين الفروع المختلفة فى فقه مذهب من المذاهب، ويفتى على هذه القواعد ويخرِّج عليها، ويسمى المجتهد فى المذهب، ويقسم الفقهاء المجتهدين على ذلك إلى أقسام مختلفة العدد.

٤٤٨ - وإنا نختار فى العدد والتقسيم ما اختاره ابن تيمية، فقد قسم أبو عمرو بن الصلاح وابن حمدان المجتهدين إلى خمسة أقسام؛ وقد ذكر ابن تيمية هذه الأقسام فى مسودة الأصول التى ابتدأها جده، وأتمها أبوه، وزاد عليها هو:

القسم الأول: المجتهد المستقل، أو المطلق الذى لاينتمى إلى مذهب، ولايتقيد بأصول خاصة لإمام آخر، وينتهى إلى نتائج فى أصول الاستنباط تخالف ما عليه غيره فى قليل أو كثير؛ وقد ادعى ابن الصلاح أنه قد طوى بساط المجتهد المطلق على هذا المعنى؛ لأن العلماء قد استوعبوا الأصول، وأكثروا من الفروع، حتى صار من العسير أن يجئ شخص فيأتى بما لم يأت به أحد من الأولين.

القسم الثانى: المجتهد المنتسب، وهو مجتهد فى الفروع وفى الأصول؛ فهو يتعرف الحكم من دليله، ولكنه يتلاقى مع إمام من الأئمة فى منهاجه وطريقه فى الاستنباط، إما لأنه تربى فى مذهب ذلك الإمام وترعرع فيه، أو لأنه انتهى فى دراسته الحرة إلى موافقة ذلك المذهب فى الأصول والمنهاج؛ ويسمى هذا مجتهداً منتسباً لأنه يدعو إليه، ولأنه قرأ كثيراً منه على أهله فوجده صواباً، وأولى من غيره، وأشد موافقة له، ومن هؤلاء كثير من أصحاب أحمد الذين عاصروه وتلقوه عليه؛ وبعض أصحاب مالك كابن القاسم وابن وهب، وابن عبد الحكم وغيرهم وبعض أصحاب الشافعى كالمزنى، ويدعى بعضهم أن من هؤلاء أصحاب أبى حنيفة كزفر بن الهذيل وأبى يوسف ومحمد[1].

وهذا القسم هو الذى ينمو به المذهب، فإنه يجتهد فى المسائل التى تتجدد والحوادث التى تقع، ويكون اجتهاده على مقتضى المنهاج الذى وضعه إمامه، واختارهو عن بينة لا عن تقليد، وآراؤه تعد آراء فى ذلك المذهب، وقد ينتهى إلى مخالفته فى بعض الفروع، وتلك المخالفة لاتمنع أنها تكون فى المذهب وقد يختار للإفتاء رأيا غير رأى الإمام نفسه فيها، ومع ذلك يعد رأيه من المذهب، يكون ذلك من نماء المذهب وتوسيع الأفق فيه، وتسمى آراؤه فى المذهب وجوها.

٤٤٩ – القسم الثالث: أن يكون مجتهداً مقيداً فى مذهب معين يقرر ذلك المذهب ويحرره، ويجمع أحكامه ويربط بين الفروع، ويستخلص منها القواعد الضابطة لها، والمحررة لخلاصة المذهب، الموضحة لأقيسته والعلل الضابطة فيه، وهو يتعرف أحياناً بعض أحكام الحوادث التى لم يعرف لإمامه رأى فيها، ولكنه فى استدلاله لايتجاوز الأصول التى اختارها إمامه منهاجاً له فى الاستنباط وطريقاً له فى تعرف الأحكام، وهو قد اختار هذه الأصول عن اتباع وتقليد لا عن اجتهاد واستنباط ثم توافق، ولاشك أن المجتهد الذى يكون على هذا النحو لابد أن يكون عالما بالأصول من كتاب وسنة وإجماع وطرق اجتهاد، ولكن الذى يجعله متقاصراً عن أن يصل إلى مرتبة من سبقه خلل فى بعض علمه بالحديث أو بالمعارض فى الاستدلال، مما يجعل اجتهاده ناقصاً، وهو لايجتهد فى مسألة يجد فيها نصا لإمامه، إنما يجتهد فيما لم يجد لإمامه حكما فيه، ولايفتى إلا إذا كانت المسألة لا نص فيها، ولم يكن ثمة مجتهد من النوعين السابقين يفتى.

---

(١) قد اخترنا أن هؤلاء مجتهدون مستقلون، لأنهم خالفوا شيخهم فى المنهاج والفروع، وإن كان لشيخهم الفضل الأول، راجع فى هذا كتابنا (أبو حنيفة).

والخلاصة أن الفرق بينه وبين المنتسب من ثلاثة وجوه:

أولها: أن هذا مقلد فى الأصول، أما المنتسب فمجتهد فيها.

والثانى: أن المنتسب لا خلل فى معرفته بمصادر الشريعة؛ أما الثالث فدون هذا.

والثالث: أن هذا لايفتى بغير المذاهب إلا عند الضرورة، أو عند الحاجة حيث لايكون فى المسألة نص فى المذهب، ولايكون ثمة مجتهد أعلى منه درجة، أما المنتسب فله أن يفتى حتى فيما نص عليه فى المذهب ويخالفه؛ وفتوى المجتهد المقيد تكون بالتخريج على فروع المذهب، والمشابهة بين الحوادث التى يستفتى فيها، والمنصوص عليه فيه.

ويكون المجتهد المقيد على ذلك النحو، من أصحاب الوجوه؛ لأن آراءه التى ينتهى إليها تسمى طرقاً وتخريجاً فى المذهب.

٤٥٠ – القسم الرابع: المجتهد الذى لا يبلغ درجة أصحاب الوجوه المنتسبين، ولا أصحاب الطرق المخرجين، غير أنه فقيه النفس حافظ مذهب إمامه عارف بأدلته، قائم بتقريره ونصرته، يصور ويحرر، ويمهد ويقرر، ويزيف ويرجح»[1] ولكنه دون درجة السابقين، إما لكونه لايعرف ما يعرفون فى أصول الفقه ومصادره، وإما لقصور أدوات الاجتهاد من علم باللسان، ومدارك للأقيسة، وإما لعدم الإحاطة بالمذهب الذى ينتسبون إليه، ويخرجون فيه كالصنف الثالث فى الجملة، ولايفتى إلا عند الابتلاء وعدم وجود نص، وعدم وجود من هو أعلى درجة، وفتواه من قبيل المطلوب على وجه الكفاية، وليس له أن يفرع فى المذهب فى غير موضع السؤال؛ ويقول ابن الصلاح فى هذا القسم: «هذه هى مرتبة المصنفين إلى أواخر المائة الخامسة، وقد قصروا عن الأولين فى تمهيد المذهب، وأما فى الفتوى فبسطوا بسط أولئك، وقاسوا على المنقول والمسطور غير مقتصرين على القياس الجلى، وإلغاء الفارق»[2].

٤٥١ – القسم الخامس: المجتهد الذى يحفظ المذهب ويفهمه فى واضحات المسائل ومشكلاتها غير أنه لايستطيع تقرير أدلته، وتوضيح الأسس التى قام عليها، وهذا يعتمد

(١) المدخل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل ص ١٨٥.

(٢) الكتاب المذكور.

نقله، وتعتمد فتواه بشرط ألا تتجاوز المنصوص عليه فى المذهب من فروع، فإن لم يجد منقولا، ولكنه وجد ما يماثل الحال استفتى فيها من غير فضل فكر ولا اجتهاد، ولا استخراج لأوجه الشبه الخفية، فإنه فى هذه الحال يفتى، كأن يكون المنصوص عليه فى المذهب حكم عبد، والمسئول عنه حكم الأمة فى مثل ما وقع عن العبد فى غير ما تختلف فيه الذكورة عن الأنوثة، وكذلك يفتى إذا كان المستفتى فيه لايوجد مثله فى الفروع، ولكن يندرج تحت قضية عامة فى المذهب، ولقد قال ابن الصلاح: «يندر عدم ذلك، كما قال أبو المعالى: يبعد أن تقع واقعة لم ينص على حكمها فى المذهب، ولا هى فى معنى شئ من المنصوص فيه من غير فرق، ولا هى مندرجة تحت شئ من ضوابطه»[1] ولابد فى صاحب هذه المرتبة أن يكون فقيه النفس؛ لأن تصور المسائل على وجهها ونقل أحكامها لايقوم به إلا فقيه النفس أى صارت له ملكة فقهية خاصة يدرك بها مرامى المذهب.

٤٥٢ – هذه مراتب المجتهدين، أو بعبارة أدق الذين لهم الفتوى وليس لمن دونهم ذلك فى المذهب الحنبلى، ولقد قال فى ذلك ابن الصلاح: «ولاتجوز الفتوى لغير هؤلاء الأصناف الخمسة» وقد اخترنا ذلك التقسيم من المذهب الحنبلى، وللشافعية تقسيم يقاربه، وللحنفية تقسيم أيضاً، لأن ابن تيمية اختاره وأقره كما جاء فى مسودة الأصول التى زاد عليها.

وفى أى المراتب يوضع ابن تيمية؟ لاشك أنه أعلى من المراتب الثلاث الأخيرة، فهو أكبر منها، وهو فى نظرنا أجل من أصحاب الطرق كما يسمى أهل هذه الدرجات الثلاث، فلا يوضع فى واحدة من المراتب الثلاث الأخيرة فى نظرنا، وإن كان بعض خصومه لايتجاوزون به واحدة من الطبقات الثلاث، وإن دراستنا لآرائه الفقهية ولاختياراته وعلمه بمسالك الاستدلال، واستبحاره فى السنة وتفسير القرآن وعلوم السلف؛ كل أولئك يجعله بلاريب فى مرتبة أعلى من هذه الثلاث؛ بل هو يوضع مع العالمين بالأصول ذوى الاستقلال فى الجملة.

ولقد غالى فيه بعضهم فادعى أنه من أصحاب الاجتهاد المطلق الذى لم ينتسب لمذهب من المذاهب: وعلى ذلك يكون القول المعتدل الذى لا مغالاة فيه ولاشطط، ولابخس ولاوكس؛ أنه مجتهد منتسب، وعلى ذلك تكون الأقوال بالنسبة لابن تيمية ومرتبته فى الاجتهاد ثلاثة:

---

(١) المدخل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل ص ١٦٨.

أولها: أنه مجتهد مطلق؛ ولكن ينقض هذا استمساكه بالمذهب الحنبلى فى أكثر أدواره، وفى أكثر آرائه، وإعلانه أن المذهب الحنبلى خير المذاهب، وأنه أقربها إلى السنة؛ وأنه يشتمل على القول الراجح عند اختلافه مع بعض الأئمة، وأنه إن كان فيه قول ضعيف، فالقوى فيه أيضاً، وأنه فيما ينفرد عن الأئمة، لابد أن يكون فيه ما يوافقهم، وأنه ما من أمر يكون فيه المذهب الحنبلى على قول واحد إلا كان من الأئمة من يوافقه، وإن خالفه أبو حنيفة والشافعى ووافقه مالك.

فدعوته للمذهب الحنبلى بتلك الدعاية تصريح بأنه منتسب إليه، مهما تكن مرتبته فى العلم بالأصول والمناهج، ولأنا لم نجده خالفه إلا فى بعض مسائل قليلة؛ وما خالفه قد ذكر أنه بناه على أصوله، وعلى مناهجه، فلم يكن فيه منطلقاً عنه.

وفوق ذلك أن الأصول الفقهية التى بنى عليها اجتهاده هى أصول أحمد، فهو لم يخالف أصلا من الأصول المقررة فى المذهب الحنبلى، وإن كان له منهاج فى تقريرها وتقريبها، فهو لتوضيحها، والدفاع عنها، والبناء عليها؛ وإن هذا بلا شك يجعله ملازماً للمذهب الحنبلى لا يمكن أن يكون منطلقاً عنه خالعاً ربقته.

القول الثانى: أنه فقيه فى المذهب الحنبلى دون مرتبة الفقيه المنتسب، ولكن علمه بالسنة – إذ يكاد يحفظ أكبر قدر فى طاقة عالم أن يحفظه وموازنته الفقهية بين الأئمة وعلمه بالأصول علماً دقيقاً، واستخدامه لهذه الأصول– كل هذا يجعلنا لا نستطيع أن نقرر أنه قد حصل خلل فى أدوات الاجتهاد عنده؛ وعلمه بالأصول هو علم المستقل الفاهم المستيقن المدرك، وما اتفق فيه مع أحمد فى الأصول وإن كان كثيراً كان عن بينة؛ وما ارتضى من فروع أحمد كان عن دليل خاص لكل ما يختاره.

وقد يقول قائل أنه قد تخلف به الزمان عن أن يبلغ مرتبة الاجتهاد المطلق أو الاجتهاد المنتسب، فإنهما فى معنى متقارب من حيث القدرة العلمية؛ فقد كان فى آخر القرن السابع وأول القرن الثامن، وقد قال ابن الصلاح أن الاجتهاد طوى عند القرن الخامس، قد يقول قائل ذلك ولكن الاجتهاد لا ينظر فيه فقط إلى الزمان؛ بل العبرة فيه بما قام به الرجل من جهود علمية؛ وقد رأينا ابن تيمية يسير فى جهود علمية فى الفقه موفقة، كان يجوس فيها خلال المذاهب الإسلامية، وإن فقهاء قد جاءوا بعده، وادعى بعضهم أنهم

بلغوا مرتبة الاجتهاد المطلق؛ فقد ادعى بعض الحنفية أن كمال الدين بن الهمام صاحب فتح القدير قد بلغ مرتبة الاجتهاد، وصرح بذلك ابن عابدين فى حاشيته رد المحتار على شرح الدر المختار، وإذا كان قد ادعى ذلك لابن الهمام وغيره، فلا تكون ثمة غرابة فى أن يدعى لابن تيمية أنه مجتهد منتسب، وقد تبدى علمه بالأصول والمصادر الشرعية علماً تاماً، وتحرر هو من التقليد فى الأصول والفروع، وأنه ما وافق أحمد فى أكثر فقهه إلا عن بينة، وأنه فى مذهب أحمد كالمزنى فى مذهب الشافعى، وإن تخلف به الزمان؛ وما كان تخلف الزمان كافياً وحده لبيان تقاصر الهمة وضعف الاجتهاد والاستنباط.

٤٥٣- هذان قولان كلاهما يبين أنه لا ينطبق على ابن تيمية الفقيه؛ لأن الأول لم يدعه ابن تيمية لنفسه؛ بل ادعى غيره، وشرط الاجتهاد المطلق أن يدعو لاجتهاده دون سواه؛ والثانى يناقض المأثور من فقهه وآرائه، فلم يبق إذن إلا أن نختار الثالث، وهو أن يكون مجتهداً منتسباً.

وإننا إذ نختار أنه مجتهد منتسب، لا مجتهد مطلق، ولا مجتهد فى المذهب فقط نقرر أنه لم يكن مقلداً فى النتائج الفقهية التى وصل إليها، ولا فى الأصول التى اعتمد عليها؛ فإنه قد اختار هذه الأصول بعد فحص ودراسة وتعمق؛ وقد وافقت أصول أحمد فى الجملة؛ وكذلك كان ما اختاره من مسائل فى الفقه، كان يختار ما يختار لدليله وبرهانه؛ وكذلك فى فتاويه الحنبلية التى قررها على مقتضى المذهب الحنبلى فى تفريعه وأصوله كان يختار ما يختار للفتيا، عن دليل وحجة، لا مجرد الاتباع؛ ومثله فى تقريره للمذهب الحنبلى، كمثل تقرير المزنى للمذهب الشافعى، فهو يحكيه وينقله، وينقل معه نهى الشافعى عن التقليد والاتباع، ويرى أنه لا يمنع استمساكه بالاجتهاد أن ينقل مذهب أستاذه ومناهجه فى البحث والدراسة.

ولقد كان ابن تيمية ينهى من عنده أدوات الاجتهاد عن التقليد؛ ويوصى الدارس الفاحص ألا يتبع إلا ما يوصله إليه الدليل غير معتمد على سواه، ولا متبع غير سبيله، وينقل نهى الأئمة عن الاتباع لهم من غير معرفة دليلهم، ويجعل ذلك النهى مقدوراً على من عنده قدرة على الاستدلال، وأنه يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، للقادر عليه، وإن كان يستطيع أن يجتهد فى بعض أبواب الفقه دون البعض الآخر وسعه أن يقلد فيما لا يستطيع أن يجتهد فيه، ولا يسعه التقليد فيما يستطيع الاجتهاد فيه.

٤٥٤- وإذا كان ابن تيمية مجتهداً منتسباً للمذهب الحنبلى، فإنه بلا شك تتحدد الأصول التى اعتبرها مصادر الفقه مع الأصول التى اختارها أحمد؛ إذ يتحدان فى المنهاج والتفريع؛ وكان ينبغى أن تعد آراؤه وجوها فى المذهب الحنبلى، فرأيه فى الطلاق الثلاث، والطلاق المعلق، وأيمان الطلاق وأيمان المسلمين، كل هذا كان ينبغى أن يعد وجوها فى المذهب الحنبلى، ولكن لم نجد أحداً من الفقهاء أشار إلى ذلك؛ فلم يعدوها فى نطاق المذهب الحنبلى مطلقاً، ولعل السبب فى ذلك أمران (أولهما) أنها جاءت فى عصر متأخر، فقد جاء ابن تيمية فى أول القرن الهجرى، وقد كان المذهب قد استقام على سوقه، ودونت وجوهه وطرقه، والآراء التى قالها الأصحاب وكانت خمسة قرون تقريباً كافية لتقريره وتوجيهه، فلم يعد فيه متسع لجديد، (وثانيهما) أن النكير قد اشتد على ابن تيمية لقوله تلك الأقوال، إذ كان منفرداً بها بين فقهاء الجماعة، وقد حاول أن يزيل غربتها بتقريبها من أصول الأئمة الأربعة وفتاويهم، ويبين أنها من نوعها، وإن لم تكن عينها، فتعذر مع هذا النكير أن تنسب إلى ذلك المذهب الأثرى، ولم يجد الحنابلة الشجاعة لأن يضيفوها إلى المذهب كما أضاف السابقون غيرها، وكان تلاحق السجن عليه بعد قولها سبباً فى أن لم يتمكن من الدعوة إليها وهو حر طليق.

ومهما تكن قيمة الفروع التى خالف فيها أحمد فالأصول واحدة، ويحسن أن نقول كلمة فى الأصول التى استمسك بها ابن تيمية، وهى فى جملتها كما قلنا أصول أحمد، ولكنه وضحها وبينها ووجهها ودافع عنها، ووضح مغلقها، وكان له فضل فى دراسة الأصول دراسة خصبة منتجة، لا دراسة نظرية فقط، ولقد حق علينا أن نشير إلى هذه الدراسة بالإجمال، لأنها لب منهاجه الفقهى.

أصول ابن تيمية

٤٥٥- لا نريد أن نفصل القول فى كل الأصول التى تمسك بها ابن تيمية فإن أصوله هى أصول أحمد رضى الله عنه. وقد ذكرناها مفصلة ومجملة فى كتابنا (ابن حنبل) ولكنا نذكر الأمر مجملا؛ إلا إذا كان لابن تيمية نظر خاص فيه، أو يكون فيه كشف عن عمل خاص له فى المذهب الحنبلى، فإننا نبينه، لأنه يكون جزءاً من المقصد الأصلى، وهو شرح عقلية ابن تيمية وفكره.

ولقد ذكر ابن تيمية الأصول التى انبنى عليها الاستنباط فى إحدى رسائله وسماها طرق الأحكام الشرعية فيقول: «أما طرق الأحكام الشرعية فهى بإجماع المسلمين- الكتاب- لم يختلف أحد من الأئمة فى ذلك، كما خالف بعض أهل الضلال فى الاستدلال على بعض المسائل الاعتقادية»[1].

والطرق الأخرى التى ذكرها ابن تيمية هى السنة، ثم الإجماع، ثم القياس على النص والإجماع، ثم الاستصحاب، ثم المصالح المرسلة، وقد أدخل الاستحسان فى نطاق المصالح المرسلة؛ أو عده قريباً منها.

٤٥٦- هذه هى الأدلة التى سردها ابن تيمية؛ وقد دمج ابن القيم الأصلين الأول والثانى فى واحد عندما عد أصول أحمد بن حنبل، كما دمج المصالح المرسلة فى القياس، فذكر الأصل الأول وسماه النصوص، وهى الكتاب والسنة، والأصل الثانى فتاوى الصحابة التى لا يعلم لها مخالف، والثالث التخير من فتاوى الصحابة بما يوافق حديث رسول الله ﷺ، والأصل الرابع الأحاديث المرسلة والضعيفة التى لم يقم دليل على كذبها، وهى خلاف الأحاديث الموضوعة التى قام الدليل على كذبها، والأصل الخامس مما ذكره ابن القيم القياس.

ولقد وجدنا ابن القيم تلميذ ابن تيمية لم يذكر من الأدلة الإجماع، ويجمل القول فى بعضها ويفصل فى بعضها، فأدمج فى كلمة النصوص الأحاديث الصحيحة؛ وفى كلمة القياس المصالح المرسلة والاستصحاب؛ باعتبار أن ذلك من الرأى؛ ثم اعتبر فتاوى الصحابة التى لا خلاف فيها، قسماً قائماً بذاته، وفتاوى الصحابة المختلف فيها طريقاً من طرق الاستنباط إذ يتخير من بينها أقربها ثم اعتبر الحديث المرسل والضعيف الذى لم يثبت كذبه حجة أيضاً.

---

(١) ذكر القرآن على أنه هو موضع الإجماع من طرق معرفة الأحكام، وهذا يستفاد منه أن غيره فيه اختلاف، مع أن السنة ليست موضع خلاف إلا من قوم من أهل البصرة قد انقرضوا، ولكن لأن كلمة الأحكام فى نظره تشمل العقائد، وقد أنكر بعض العلماء أن تثبت العقائد بالسنة وذكر أن فى إثباتها بالسنة خلافاً، وسمى المخالفين أهل الضلال.

ووجه ابن القيم فى عدم ذكر الإجماع أن الإجماع المعترف بوجوده عند الحنابلة إجماع الصحابة، أما إجماع غيرهم فلم يعترف فى المذهب الحنبلى بوقوعه؛ وقد ذكر الإجماع المعترف به فى فتاوى الصحابة، ولذا جعله وراء النصوص مباشرة، ومقدماً على الأحاديث الضعيفة غير الموضوعة.

٤٥٧- ولنخص كل واحد من هذه الأصول أو الطرق على حد تعبير ابن تيمية:

النصوص

وأولها: النصوص، ويشمل ذلك الكتاب، والسنة التى تكون مفسرة له؛ ثم سائر السنن؛ ولقد وضعهما ابنُ القيم فى موضع واحد ورتبة واحدة، وهو فى الواقع قد أصاب بهذا الوضع اللب فى المذهب الحنبلى؛ وابن تيمية ينظر ذلك النظر أيضاً؛ وذلك أن فقهاء المذهب الحنبلى تابعون لإمامه رضى الله عنه يقررون أن السنة والكتاب متلازمان من حيث إن السنة شارحة الكتاب والمبينة الموضحة له؛ وعلى ذلك هم يقررون قضيتين (إحداهما) أن السنة من حيث الاعتبار وقوة الاستدلال فى ذاته متأخرة عن الكتاب (والثانية) أنها الشارحة المبينة وأنها الموضحة المعينة لمعاينه عند الاحتمال.

والقضية الأولى: موضع التسليم من جميع فقهاء المسلمين؛ لأن القرآن حجة الإسلام الأولى، ولأن الاحتجاج بالسنة ثبت بمثل قوله تعالى: «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم»[1] وقوله تعالى: «وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا»[2] وإذا كان اعتبار السنة حجة قد عرف بالقرآن، وثبت عن طريقه فهى بلا ريب متأخرة عنه فى الاعتبار؛ إذ لولا القرآن ما اعتبرت حجة.

والقضية الثانية: موضع التسليم أيضاً؛ لأنه باتفاق الفقهاء السنة هى شارحة الكتاب فى موضع الاشتراك، ومبينة لما يخفى على الناس، ومفصلة لمجمله؛ فليس فى ذلك خلاف، إنما موضع النظر فى أمرين.

أحدهما: أن تكون السنة آتية بحكم جديد ليس فى القرآن نص عليه.

وثانيهما: أن السنة تترك أو يؤخذ بها إذا خالفت ظاهر القرآن، أو خالفت النصوص العامة منها. أما القضية الأولى فجمهور فقهاء المسلمين على أن السنة قد تأتى بأحكام

(١) الأحزاب: ٣٦ (٢) الحشر: ٧

ليشهد القرآن لكل حكم منها بالقبول؛ ولكن قرر بعض الفقهاء المحققين أنه ما من حكم فى السنة إلا له أصل فى القرآن يرجع إليه، ولكن ليس معنى ذلك ألا يؤخذ حكم جاء فى السنة إلا إذا وجدنا تفسيراً له فى القرآن؛ بل معنى ذلك أن السنة لا يمكن أن تأتى بأمر مخالف للقرآن أو أمر زائد عليه إلا كان له أصل فيه بالعبارة أو الإشارة، وليس على المسلم أن يتكلف البحث عن شواهد للسنة من القرآن ليقبلها، بل عليه أن يقبلها متى ثبتت صحتها، وتلقاها العلماء بالقبول.

ولقد قرر ابن تيمية أن السنة حجة، لا فرق فى ذلك بين السنة المفسرة، وغيرها، وقد قسم السنة إلى ثلاثة أقسام، وذكر أنها جميعها حجة:

أولها: السنة المتواترة التى لا تخالف ظاهر القرآن، بل تفسره مثل أعداد الصلاة، وعدد ركعاتها، ونصاب الزكاة بكل أنواعها وفرائضها، وصفة الحج ونسكه، والعمرة وأركانها، وغير ذلك من الأحكام التى لم تعلم إلا من طريق السنة، وهذه قد أجمع العلماء على أنها تتمة القرآن، ومن أنكر حجيتها فقد أنكر شيئاً علم من الدين بالضرورة، وهدم ركن الإسلام؛ وخلع الربقة.

والقسم الثانى: السنة التى لا تفسر القرآن، ولا تخالف ظاهره؛ ولكنها تأتى بحكم جديد ليس بمنصوص عليه فيه، كرجم الزانى؛ وتقدير نصاب السرقة، وقد قرر ابن تيمية أن مذهب السلف والفقهاء أجمعين– ما عدا الخوارج– الاحتجاج بها، وقد قال فى ذلك: «مذهب جميع السلف العمل بها إلا الخوارج» فإن من قولهم أو قول بعضهم مخالفة هذه السنة حيث قال أولهم للنبى ﷺ فى وجهه: «إن هذه قسمة ما أريد بها وجه الله» ويحكى عنهم أنهم لا يتبعونه إلا فيما بلغه عن الله من القرآن والسنة المفسرة له... ولهذا كانوا مارقة مرقوا من الإسلام، كما يمرق السهم من الرمية. ولقد قال النبى ﷺ لأولهم: «لقد خبت وخسرت إن لم أعدل» فإذا جوز أن الرسول يجوز أن يخون ويظلم فيما ائتمنه الله عليه من الأموال، وهو معتقد أنه أمين الله على وحيه فقد اتبع ظالما كاذباً، وجوز أن يخون ويظلم فيما ائتمنه الله من المال وهو صادق أمين فيما ائتمنه الله عليه من خبر السماء، ولهذا قال النبى ﷺ: «أيأمنني من فى السماء ولا تأمنونى»[1].

---

(١) الرسالة والمسائل جـ٥ ص٢٠.

والقسم الثالث من أقسام السنة التى ذكرها ابن تيمية: ماروى بأحاديث آحاد برواية ثقات، وهذه أيضاً قد اتفق أهل العلم على قبولها واتباعها، وقد اشترط بعضهم لقبولها ألا تعارض ظاهر القرآن، وهذا موضع القضية الثانية.

٤٥٨- والقضية الثانية وهى المعارضة بين ظاهر القرآن وأخبار الآحاد التى تلقتها الأمة عن الثقات بالقبول، وهذا موضع الخلاف بين الحنفية والمالكية وبين الشافعية والحنابلة، فالأولون يعرضون أحاديث الآحاد على الكتاب، فما كان منها متفقاً مع الكتاب قبلوه، وما لا يتفق مع الكتاب يقفون منه موقف الرد، وقد عمم الحنفية المخالفة التى توجب الرد، سواء أكانت تخالف النص أم تخالف ظاهر النص كالعام، فإن الحنفية لا يخصصونه بحديث الآحاد، ويقع ذلك من المالكية أحيانا كحديث ولوغ الكلب فى الإناء فإن مالكا رضى الله عنه رده لمعارضته لظاهر القرآن فى قوله تعالى: «وما علمتم من الجوارح مكلبين»[1] إذ يفيد هذا النص أكل صيد الكلب، فلم ير مالك إمكان التوفيق بين إباحة صيده، ونجاسته.

أما الشافعى فلا يرد السنة لمخالفة ظاهر القرآن، بل تخصص السنةعمومه، ويفهم القرآن عن طريقها، وهى بيانه وتفسيره وشرحه، حتى لقد عبر بعضهم عن هذا المعنى بأن السنة حاكمة على القرآن، من حيث إنها طريق تفسيره، والسبيل لبيانه، وأنها تفصل مجمله وتبين الناسخ من المنسوخ من القرآن، وتقيد المطلق، وهكذا، ولهذا يجعلهما الشافعى من حيث الاستنباط فى مرتبة واحدة، وإن كان الأصل هو القرآن، والاعتبار الأول له، إذ عن طريقه عرفت حجة السنة كما نوهنا.

٤٥٩- وأن أحمد رضى الله عنه ينظر ذلك النظر، ويسير على مقتضاه، وكان ابن القيم صادق الحكاية عنه عندما اعتبر الحجة الأولى هى النصوص من غير تفرقة بين نص قرآنى ونص نبوى.

ولقد شدد أحمد رضى الله عنه فى اعتبار السنة مفسرة للقرآن، وأن ظاهره يخرج عليها، أو أنه لا يكون تعارض فى الظاهر ولابد من حمل الظاهر على مقتضى السنة، ولقد ألف ذلك الإمام الجليل كتاباً فى الرد على من أخذ بظاهر القرآن وترك السنة، وجاء فى مقدمة ذلك الكتاب ما نصه: «إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه بعث محمداً بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون. وأنزل عليه كتابه فيه الهدى والنور لمن اتبعه،

---

(١) المائدة: ٤

وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه، وخاصه وعامه، وناسخه ومنسوخه، وما قصد له الكتاب، فكان رسول الله هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه، وشاهده في ذلك أصحابه الذين ارتضاهم لنبيه، واصطفاهم له، ونقلوا ذلك عنه؛ فكانوا أعلم الناس برسول الله، وبما أراد الله من كتابه بمشاهدتهم، وما قصد له الكتاب، فكانوا المعبرين عن ذلك بعد رسول الله ﷺ»[1].

هذاكلام أحمد بنصه، وقد قرر في هذا الموضع ومواضع كثيرة مأثورة عنه أن طلب علم الكتاب يكون عن طريق السنة، وأن طلب الدين يكون عن طريق السنة، وأن السبيل المعبد لطلب فقه الإسلام وشرائعه الحق هو السنة نفسها، وأن الذين يقتصرون على الكتاب من غير الاستعانة بالسنة في بيانه وتعرف شرائعه يضلون سواء السبيل، ولا يهتدون إلى الحق في دين الله، وذلك لأسباب كثيرة منها:

أولا: أن نصوص القرآن واردة بوجوب طاعة الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وليست طاعته إلا باتباع سنته، وأن الاحتكام إلى الرسول في حياته، وإلى المروى عنه بعد وفاته أمر ثابت في الدين، ولذا قال تعالى: «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً»[2].

ثانياً: ماورد من الأحاديث التي تثبت وجوب الأخذ بالسنة، مثل قوله ﷺ: «يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدث بحديث عني، فيقول بيني وبينكم كتاب الله، فما وجدنا من حلال استحللناه، وما وجدنا من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله».

ثالثاً: أن الأحكام الإسلامية الكثيرة التي أجمع المسلمون على كثير منها مأخوذة من السنة، وكثير منها كان تخصيصاً لعام القرآن كتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها فقد كان من السنة، وهي مخصصة لقوله تعالى: «وأحل لكم ما وراء ذلكم»[3].

٤٦٠- وأن ابن تيمية يختار ذلك المسلك عن بينة، فما علم أنه رد حديثاً صحيحاً لمخالفته لظاهر القرآن، أو عموم الأمور؛ بل إنه كالإمام أحمد لا يرى جواز الاجتهاد مع

---

(١) كتاب ابن حنبل للمؤلف ص٢١٠. (٢) النساء: ٦٥

(٣) النساء: ٢٤

الحديث بالبحث عن المعارض، فإن لم يكن المعارض الذى يكون فى مثل قوته من الثبوت لا يتركه؛ ولا يرى الأخذ بعموم القرآن، وترك الحديث الصحيح، بل يرى أنه يخصصه، لأنه لو أخذ بكل ما ادعى عمومه من نصوص القرآن لأهملت أحاديث كثيرة ثبتت صحتها؛ وتبلغ درجة التواتر فى معناها، من حيث تكرر معانيها فى أكثر من رواية وسند.

وأنه إذ يوافق أحمد والشافعى فى مسلكهما هذا، يخالف مسلك أبى حنيفة ومالك فى بعض أقواله عندما يردون بعض السنن لمخالفته لعموم القرآن عند أبى حنيفة ومالك أحياناً، أو مخالفتهما لعمل أهل المدينة عند مالك. ويحكى كلامهم بصيغة تدل على عدم قبولها، بعد أن أعلن ما يقبله، وهو ألا ترد سنة ثبتت صحتها وعدم نسخها؛ فيقول: «وكثير من أهل الرأى قد ينكر كثيراً منها بشروط اشترطوها، ومعارضات دفعوا بها ووضعوها؛ كما يرد بعضهم بعضها؛ لأنه بخلاف ظاهر القرآن فيما زعم، أو لأنها خلاف الأصول، أو قياس الأصول، أو لأى عمل متأخر وأهل المدينة على خلافه أو غير ذلك من المسائل المعروفة فى كتب الفقه والحديث وأصول الفقه».

٤٦١- وأن ابن تيمية يشدد كل التشدد فى التمسك بالسنة وجعلها حاكمة على الكتاب، فيمنع الناس من أن يفسروا القرآن بآرائهم؛ وقد رأينا كيف يؤكد أن النبى ﷺ قد فسر القرآن كله؛ لأنه هو الذى عليه أن يبينه، وبيانه من أركان التبليغ، وأن الصحابة فى مجموعهم تلقوا تفسير القرآن كله وعلمه كله، سواء أكان يتعلق بالاعتقاد أم كان يتعلق بالعمل؛ فكلهم قد تلقوا كل تفسير القرآن وتخريج أحكامه، وما يجهله البعض يعرفه البعض؛ وكل يتبادل المعلوم.

وعلى ذلك يكون التفسير للنبى، ثم للصحابة الذين ألقى النبى عليهم تفسيره، ثم للتابعين الذين تلقوا ما تلقى الصحابة، وعلى هذا لا مجال للرأى فى فهم القرآن، كما بينا من قبل، وإذا لم يكن ثمة مجال للرأى المجرد، فكيف يقدم ظاهر القرآن على الحديث أو يضعف لمخالفته ظاهر القرآن بمجرد الفهم الذى لا يعتمد إلا على مجرد الفهم اللغوى!! إن ذلك غير معقول فى نظر ابن تيمية لا فى العقائد ولا فى الأعمال.

الإجماع

٤٦٢- تكلم ابن تيمية فى الإجماع وكونه حجة تلى حجية النصوص؛ وقد قال فى

ذلك: «الإجماع متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية؛ وأهل الحديث والكلام وغيرهم فى الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة»(١).

وإن ابن تيمية إذ يعتبر الإجماع من الحجج القاطعة بعد النصوص يقرر أن الإجماع المعتبر هو إجماع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، فيقول: «معنى الإجماع أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج على إجماعهم، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة»(٢).

ابن تيمية يتكلم فى مسائل الإجماع فيتكلم فى دليله من الكتاب.

فيذكر أولا أن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة، لأنها خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وأنها أمة وسط، والوسط هو الخير دائماً فيقول فى ذلك:

قال تعالى: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»(٣) وهذا وصف لهم بأنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر، كما وصف نبيهم بذلك فى قوله تعالى: «الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر»(٤) وقال تعالى:«وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيداً»(٥) والوسط العدل الخيار(٦).

ويستدل ثانياً بقوله تعالى: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا»(٧) ويقول: «الشافعى لما جرد الكلام فى أصول الفقه احتج بهذه الآية على الإجماع، فالآية دلت على أن متبع غير سبيل المؤمنين مستحق للوعيد، كما أن مشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى مستحق للوعيد، ومعلوم أن ذلك الوصف يوجب الوعيد بمجرده، فلو لم يكن الوصف الآخر يدخل فى ذلك لكان لا فائدة له».

أى أن اتباع غير سبيل المؤمنين سبب للذم بنفسه، فهو فى هذا مناظر لمشاقة

---

(١) الرسائل والمسائل ص٢١ الجزء الخامس (٢) فتاوى ابن تيمية جـ١ ص٤٠٦.

(٣) آل عمران: ١١٠ (٤) الأعراف: ١٥٧ (٥) البقرة: ١٤٣

(٦) رسالة معارج الوصول من مجموعة الرسائل الكبرى ص١٩٦ جـ١. (٧) النساء: ١١٥

الرسول؛ فليس العقاب على كليهما مجتمعين، بل على كل واحد منهما ومخالفة الإجماع اتباع غير سبيل المؤمنين فتكون مخالفة الإجماع موجبة للعقاب الشديد والذم والحرمان.

٤٦٣- وبهذا يتبين من قوله أن الشافعي يستدل بهذه الآية على حجية الإجماع ويوافقه، ولكن جرت مناقشة حول استدلال الشافعي بها، وحول قوة دلالتها على حجية الإجماع؛ أما الأول فهو أننا لم نجد الشافعي في الرسالة احتج لثبوت الإجماع بهذه الآية، بل احتج بالحديث المروى عن سليمان بن يسار أن عمر بن الخطاب خطب بالجابية، فقال: «إن رسول الله ﷺ قام فينا كمقامي فيكم، فقال: «أكرموا أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب، حتى إن الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يستشهد، ألا فمن سره بحبحة الجنة، فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد، ولا يخلون رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهما، ومن سرته حسنته، وساءته سيئته فهو مؤمن».

ويقول في ذلك رضي الله عنه: «من قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب وسنة، ولا قياس إن شاء الله تعالى» وترى أنه استدل في الرسالة التي دون فيها أصوله بالحديث فقط.

ولكن مع ذلك نسب إلى الإمام الشافعي أنه استدل بالآية التي ذكرها ابن تيمية وقد ذكر ذلك الفخر الرازي عنه فقد قال في التفسير الكبير ما نصه: «روي أن الشافعي سئل عن آية في كتاب الله تعالى تدل على أن الإجماع حجة، فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة، حتى وجد هذه الآية أي «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين»(١) وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجباً، بيان المقدمة الأولى أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين، ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد، فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجباً لكان ذلك ضماً لما لا أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد، وأنه غير جائز، فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجبا، وذلك لأن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه اتباع لغير سبيل المؤمنين،

---

(١) النساء: ١١٥

فإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً لزم أن يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراماً، وإذا كان عدم اتباعهم حراماً كان اتباعهم واجباً».

ولقد استدل قبل الفخر الرازى بهذه الآية على حجية الإجماع الزمخشرى وغيره، ولكن خالفهم كثيرون من الأصول؛ وقالوا إن الذم على الاثنين على مشاقة الرسول وما ترتب عليه، وهو اتباع غير سبيل المؤمنين، أو كان الذم فقط على مشاقة الرسول بالأصل، والثانى لازم له؛ فلا صلة لهذا بالإجماع، ولأنها فى ذم مشاقة الرسول نفسه.

وقد اختار الغزالى فى المستصفى كون الآية لا تدل على حجية الإجماع ولا صلة لها بذلك، فقد قال الغزالى فى هذه الآية وغيرها من الآيات التى تساق للاحتجاج بها فى هذا المقام:

«وهذه كلها ظواهر نصوص لا تنص على الغرض، بل لا تدل أيضاً دلالة الظواهر، وأقواها قوله تعالى: «ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى، ونصله جهنم، وساءت مصيراً» فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين، وهذا ما تمسك به الشافعى، وقد أطنبنا فى كتاب تهذيب الأصول فى توجيه الأسئلة على الأدلة ودفعها، والذى نراه أنها ليست نصاً فى الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقابل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشايعته ونصرته ودفع الأعداء نوله ما تولى، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة، حتى تنضم إليها متابعة سبيل المؤمنين فى نصرته والقرب منه، والانقياد فيما يأمر وينهى، وهذا هو ظاهر السياق، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل».

٤٦٤- ومهما يكن من الأمر فقد اختار ابن تيمية هذه الآية للاستدلال وارتضاها دليلا؛ وهو يقرر الإجماع طريقاً من طرق الاستنباط، وحجة من حججه؛ ولكنه يرى أن الإجماع لابد أن يكون له سند من حديث صحيح قد اعتمد عليه ووجود الإجماع دليل وجود حديث علمه بعض المجتمعين، وإن لم يعلمه كلهم، ولكنه مع هذا لايصح أن يخالف الإجماع حديثاً صحيحاً؛ لأنه بعده ووراءه فلا يصح أن يرد حديث لأجل الإجماع، ويقول فى ضرورة نص يعتمد عليه الإجماع: «نحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص، فنقلوه بالمعنى، كما تنقل الأخبار، لكن استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم النص، وقد وافق الجماعة، كما أنه قد يحتج بقياس؛ وفيها إجماع لم يعلمه، فيوافق الإجماع، وكما يكون فى المسألة نص خاص وقد استدل فيها بعموم»[1].

---

(١) معارج الوصول ص٢١٢ جـ١ من مجموع الرسائل الكبرى.

فابن تيمية ينتهى بأنه لا إجماع إلا إذا كان ثمة نص يعتمد عليه، ويذكر مسائل كثيرة ادعى فيها أنها تثبت بالإجماع المجرد؛ والواقع أنها قد وردت فى السنة وانعقد الإجماع عليها من بعد ذلك، ومن هذا المضاربة ويقول فيها: وقد كان بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص، كالمضاربة، وليس كذلك، بل المضاربة كانت مشهورة بينهم فى الجاهلية، ولا سيما قريش، فإن الأغلب عليهم كان التجارة، وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال. ورسول الله ﷺ قد سافر بمال غيره قبل النبوة، كما سافر بمال خديجة، والعير التى كان فيها أبو سفيان كان أكثرها مضاربة مع أبى سفيان وغيره، فلما جاء الإسلام أقرها رسول الله ﷺ وكان أصحابه يسافرون بمال غيرهم مضاربة، ولم ينه عن ذلك، والسنة قوله ﷺ وفعله وإقراره، فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة، والأثر المشهور فيما رواه مالك عن عمر فى الموطأ، فإنه لما أرسل أبو موسى الأشعرى بمال أقرضه لابنيه، واتجرا فيه وربحا، وطلب عمر أن يأخذ الربح كله للمسلمين؛ لكونه خصهما بذلك دون سائر الجيش، فقال أحدهما لو خسر المال كان علينا، فكيف يكون لك الربح وعلينا الضمان، فقال بعض الصحابة: اجعله مضاربة فجعله مضاربة، وإنما قال ذلك لأن المضاربة كانت معروفة بينهم، والعهد بالرسول قريب ولم يحدث بعده، فعلم أنها كانت معروفة بينهم على عهد الرسول، كما كانت الفلاحة وغيرها من الصناعات كالخياطة والجزارة، وعلى هذا فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصاً، فقالوا فيها باجتهاد بالرأى الموافق للنص لكن كان النص عند غيرهم، وطائفة يقولون لا ينعقد الإجماع إلا عن نص نقلوه عن الرسول مع قولهم بصحة القياس»[1].

ومن هذا يستفاد أن ابن تيمية يرى أن الإجماع لابد أن يبنى على نص، فسنده يتعين أن يكون نصا، ولا يكون قياسا، وأن ذلك نظر صائب، لأن القياس إذا كانت علته واضحة جلية إلى درجة أنه لا يجرى فيه خلاف، فإنه تكون العلة منصوصا عليها، أو تكون واضحة بينة من النص كالمنصوص عليه، فيكون سند الإجماع فى الجملة نصا.

أما إذا كانت علة القياس خفية لا تعلم إلا بالنظر والاستنباط، والسبر والتقسيم، والترديد بين الأوصاف وأوجه تأثيرها، واستخراج أقواها تأثيرا، وأوثقها اتصالا بالحكم؛

(١) الكتاب المذكور.

فإن الاتفاق يندر أن يحصل على وجه القياس والوصف الذى يعتبر علة فيتفق عليه الفقهاء فى جيل من الأجيال، فى كل الأقاليم والأمصار.

٤٦٥- ولا يعتبر ابن تيمية الإجماع دليلا على النص وحكاية له بحيث يعارض نصا معروفا؛ وعلى ذلك لا يرى إجماع أهل المدينة دليلا على الأثر عندهم كما قال ربيعة الرأى، وكما قال مالك رضى الله عنهما، وإن ذلك هو نظر الشافعى رضى الله عنه، ولذا يقول الشافعى فى الرسالة فى باب الإجماع، فى إجماع الصحابة أنفسهم: «ما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله ﷺ فكما قالوا، وأما ما لم يحكوه فاحتمل أن يكونوا قالوا حكاية عن رسول الله ﷺ، واحتمل غيره، ولا يجوز أن نعده له حكاية؛ لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعا، ولا يجوز أن نحكى شيئا يتوهم، ويمكن فيه غير ما قال، فكنا نقول بما قالوا به اتباعا لهم، ونعلم أنه إذا كانت سنن رسول الله ﷺ لا تعزب عن عامتهم قد تعزب عن بعضهم، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف سنة رسول الله، ولا على خطأ إن شاء الله».

٤٦٦- وإذا كان ابن تيمية لا يرى إجماعاً إلا مبنياً على بيان من الرسول وأنه لا يكون بذاته حكاية عن النقل بطريق التلازم، فإن السماع لا يثبت إلا بسماع فما قيمة الإجماع فى الاحتجاج؟.

يقرر ابن تيمية أنه إذا انعقد الإجماع يكون هو بذاته حجة، ولا تتحرى السنة التى اعتمد عليها، ويكون دليلا آخر أعطى النص قوة المجمع عليه الذى لا خلاف فيه، ويقول فى ذلك: «ولا توجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول عليه الصلاة والسلام ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس، ويعلم الإجماع فيستدل به كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص، وكذلك الإجماع دليل آخر، كما يقال قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع، وكل هذه الأصول تدل على الحق مع تلازمها؛ فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة، وما دل عليه القرآن فعن الرسول أخذ[1]، فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه، ولا توجد مسألة يتفق عليها الإجماع إلا وفيها نص»[2].

---

(١) ذلك سير على منهاجه فى فهم القرآن، وهو أنه لا يؤخذ إلا عن الرسول، ولا يؤخذ بالعقل المجرد.

(٢) الفتاوى جـ١ ص٢٠٦.

٤٦٧- والإجماع فى نظر ابن تيمية كما بينا فى صدر كلامنا هو إجماع العلماء فى عصر من العصور، ولا يكتفى باجماع جمع من العلماء دون غيرهم؛ فلا إجماع إلا إذا ثبت أن كل علماء العصر قالوا مثل القول الذى ادعى فيه الإجماع، ولا إجماع إن لم يكن ذلك، ويرد قول الذين يدعون الإجماع حيث يكون خلاف فيقول: «ولكن كثيراً من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعا، ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح فى الكتاب والسنة، وأما أقوال بعض الأمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم فليس حجة لازمة ولا إجماعا باتفاق المسلمين، بل قد ثبت عنهم رضى الله عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروا إذا رأوا قولا فى الكتاب والسنة أقوى من قولهم أن يأخذوا بما دل عليه الكتاب والسنة، ويدعوا أقوالهم؛ ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب والسنة على ما يخالف قول متبوعيهم اتبعوا ذلك»[1] ويسوق بعد ذلك أمثلة مما خالف فيه الأئمة الأربعة، كمخالفته لهم فى مدة السفر الذى تقصر فيه الصلاة، ويباح فيه الإفطار فى رمضان، فإنه يسوغ الرخصة فى كل ما يسمى سفرا غير مقيد بزمن، ولا بمسافة، وكمخالفته لهم فى أن الطلاق البدعى لا يقع، وأن الطلاق الثلاث تقع به واحدة، إلى آخر ما سقنا من مسائل اجتهد فيها وكان موضوعها الطلاق.

٤٦٨- وإذا كان ابن تيمية قد اشترط فى الإجماع أن يقول كل علماء العالم الإسلامى مقالة واحدة فى أمر من الأمور، وأن الإجماع يكون أساسه بلا شك هو معرفة رأى كل عالم، وهذه هى المرتبة الكاملة والأولى من الإجماع فى الفقه الحنبلى، فإن الإجماع فى المذهب الحنبلى له مرتبتان ذكرهما ابن القيم تلميذ ابن تيمية الذى قام على تركته العلمية فبينها ونظمها وأعلنها الناس.

(أولى المرتبتين) وهى العليا هى الإجماع الذى يجتمع عليه العلماء أجمعون، وهى التى ذكرها ابن تيمية دون سواها، وهى التى لا تعتمد مسائله إلا على نص عند ابن تيمية.

(والمرتبة الثانية) أن يعلم رأى ويشتهر ولا يعلم له مخالف قط، فهذه المرتبة هى الثانية من الإجماع إن صح أن تسمى إجماعا يعتبر فى الاحتجاج دون المرتبة السابقة، وهى فوق القياس، ويظهر أنها تجوز ألا تعتمد على نص، وتعتمد على القياس، وقد ساق ابن القيم أمثلة فى هذا، فقال:

---

(١) الفتاوى جـ١ ص٢٠٦.

«ومن القياس المجمع عليه صيد ما عدا الكلب من الجوارح قياسا على الكلاب، يقول تعالى: «وما علمتم من الجوارح مكلبين»[1] وقال تعالى: «والذين يرمون المحصنات»[2] فدخل فى ذلك المحصنون، وكذا قوله تعالى فى الإماء «فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب»[3] فدخل العبد قياسا عند الجمهور إلا من شذ، وأجمعوا على توريث البنتين الثلثين قياسا على الأختين[1].

٤٦٩- وإن تشديد ابن تيمية فى ضرورة أن يكون الإجماع منشؤه إجماع كل علماء الإسلام على رأى واحد فى مسألة بعينها ينتهى به إلى أن المسألة المجمع عليها قليلة وليست كثيرة؛ ويستنكر قول الذين يقولون إن أكثر مسائل الإسلام المستند فيها الإجماع؛ بل يرى أن الإجماع فى أقلها، وفى عصر واحد من عصور الإسلام هو الذى كان فيه الإجماع، ويقول فى معارج الوصول: من قال من المتأخرين أن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله؛ فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك، وهذا كقولهم أن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها، فإن هذا قول من لا معرفه له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام، وقد قال الإمام أحمد أنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو فى نظيرها، فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال، فتكلموا فيها بالكتاب والسنة، وإنما تكلم بعضهم بالرأى فى مسألة قليلة، والإجماع لم يكن يحتج به عامتهم، ولا يحتاجون إليه؛ إذهم أهل الإجماع فلا إجماع قبلهم، لكن لما جاء التابعون كتب عمر إلى شريح: «اقض بما فى كتاب الله، فإن لم تجد فبما فى سنة رسول الله ﷺ فإن لم تجد فبما قضى به الصالحون قبلك» وفى رواية «فبما أجمع عليه الناس» وعمر قال قدم الكتاب، ثم السنة، وكذلك قال ابن مسعود قدم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع»[2].

---

(١) هذه المسائل الأربع أوافق على انعقاد الإجماع عليها، ولكن أساسه النص لا القياس فقوله تعالى مكلبين تشمل كل جارحة من جوارح الصيد، فيطلق لغة على كل حيوان مفترس اسم كلب، ومن ذلك أن النبى ﷺ قال: «اللهم سلط عليه كلبا من كلابك» فقتله أسد فاعتبروا ذلك إجابة لدعوة النبى، وذكر أحد الصنفين الذكر أو الأنثى فى حكم هو ذكر للآخر فذكر المحصنات والإماء ذكر للمحصنين والعبيد، ما دامت الأنوثة ليست سبب العقوبة، وميراث البنتين الثلثين ثبت بدلالة النص لا بالقياس، لأنه إذا كانت الأختان تأخذان الثلثين وقرابتهما دون قرابة البنتين، فأولى أن تأخذهما البنتان، فكان ذلك بدلالة النص أو الأولى لا القياس.

(٢) ص٢٤٧.

٤٧٠- ولصعوبة وجود الإجماع بالمعنى السابق قرر ابن تيمية أن الإجماع لم يعلم أنه انعقد إلا فى عهد الصحابة، فإجماعهم وحدهم هو المعروف، وكل دعوى للإجماع من بعدهم منقوضة بوجود المخالف، ويقول فى ذلك: «لكن المعلوم منه (أى من الإجماع) هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالبا، ولهذا اختلف أهل العلم فيما ذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلف فى مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولى الصحابى، والإجماع الذى لم ينقض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتى وغير ذلك».

وهكذا نرى ابن تيمية يقرر أنه لايعلم أن إجماعا قد وقع إلا فى عصر الصحابة؛ وهذا يستفاد منه أمران، أولهما: أن الإجماع حجة شرعية مقررة، وأنه ممكن الوقوع وليس بمستحيل الوقوع؛ لأنه لم ينف إمكان الوقوع، بل نفى فقط الوقوع. ثانيهما: أنه لا يرى إجماعا قد وقع فعلا إلا إجماع الصحابة قبل أن يتفرقوا فى الأمصار ويتفرق معهم علم الرسول، واجتهاد الصحابة الأولين، وكل إجماع يدعى بعد إجماعهم موضع خلاف.

وأنه بهذا يتلاقى مع الشافعى الذى كان يرى أن الإجماع لم ينعقد إلا فى أصول الفرائض التى أجمع عليها الصحابة فى النقل عن النبى ﷺ.

٤٧١- وابن تيمية يرى أنه فى ترتيب الاستدلال ينظر إلى الكتاب أولا، ثم السنة ثانيا ثم الإجماع ثالثا، وإن كانت السنة فى الجملة متلاقية مع الكتاب: أى هى التى تفسره وتشرحه، ولا يفهم ولا يتبين إلا من طريقها، وهو فيها يذكر أن ذلك مسلك عمر رضى الله عنه، وعبد الله بن مسعود، وأنه لم يتجانف عن طريقهما، ولا يصح لمسلم أن يقدم الإجماع على النص، وإلا كان واضعا للفرع فى موضع الأصل، وللأصل فى موضع الفرع؛ ولكن وجد من المتأخرين المقلدين أو المجتهدين فى المذاهب من جعل المسائل يبحث أولا فيها أهى موضوع إجماع أم لا، فإن وجدها موضع إجماع لا يتجاوزه من بعد ولو قامت السنة تنادى مشيرة معلمة بمكانها؛ وقد تكون المسألة التى ادعى الإجماع فيها موضع خلاف طويل، ولكنه يجهله واقتصر فى علمه على الفقهاء الأربعة ومن يقاربهم غير متقص الأمر وراء ذلك؛ وقد ناقش ابن تيمية هذه القضية، وقال فى ذلك:

«كان ابن عباس يفتى بما فى السنة، ثم بسنة أبى بكر وعمر لقوله ﷺ: «اقتدوا

بالذين من بعدى أبى بكر وعمر»، وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس، وهم أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء، وهذا هو الصواب، ولكن طائفة من المتأخرين قالوا يبدأ المجتهد بأن ينظر أولا فى الإجماع، فإن وجده لم يلتفت إلى غيره، وإن وجد نصا خالفه اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه، وقال بعضهم الإجماع نسخه، والصواب طريقة السلف».

٤٧٢- ونرى من هذا أن ابن تيمية يرى أن طريقة السلف هى تأخير الإجماع عن النصوص فإن عارض الإجماع نصا ولو خبر آحاد قدم على الإجماع؛ ويحكم بأن ذلك كان مسلك المتقدمين وبعض المتأخرين، أما البعض الآخر من المتأخرين فيقدم الإجماع على النصوص حتى القرآن؛ وهم فريقان، أحدهما: يقرر أنه إذا علم نصا يخالف الإجماع، فلابد أن يكون ذلك النص قد نسخ بنص مثله، ولذا كان الإجماع على النص الناسخ؛ وفريق آخر يرى أن الإجماع نفسه قد نسخ ذلك النص؛ وابن تيمية يرد الأمرين ويرى فيهما قلبا للأوضاع،فوق أن سلوك مسلك تقديم الإجماع على النصوص خطر فى تعرف الحق؛ ذلك بأن الإجماع معرفته ليست ميسرة معبدة، فقد يزعم المجتهد أن الإجماع قد انعقد، والإجماع لم ينعقد، وما ادعيت قضية انعقاد الإجماع فى مسألة إلا وتبين أن فيها خلافا، حتى قال الشافعى فى إحدى مناظراته:

«اجتمع الناس على أنه لم يكن إجماع إلا فى أصول الفرائض» فكيف يترك الأمر الواضح البين وهو النص ويبحث عن أمر محتمل لا قطع فيه؟ ولا يمكن الوصول إليه بعد الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عنهم»

أما رد ابن تيمية الخاص على الزعم الأول وهو ادعاء نسخ النص بنص آخر غير معلوم إذا خالف الإجماع فيقول فيه «إن الإجماع إذا خالفه نص معروف فلابد أن يكون مع الإجماع نص معروف، عليه ينعقد الإجماع، وبمدلوله أفتى المجتمعون؛ وعلى ذلك يكون الذى نسخ النص نص آخر، ولا يصح أن يفرض أن النص المجمع على دلالته وسلامته مجهول والآخر معروف، لأن معنى ذلك حينئذ أن الأمة قد ضيعت النص المحكم، وحفظت النص المنسوخ، ولا يصح أن ينسب إلى الأمة مجتمعة أنها حفظت ما نهيت عن اتباعه، وأضاعت ما أمرت باتباعه»[1].

(١) معارج الوصول من مجموعة الرسائل الكبرى ص٢١٦.

ووجه رده الخاص لقول من زعم أن الإجماع نفسه هو الذى يعد ناسخا أنه يقرر أن ذلك مخالف كل المخالفة لقواعد النسخ، لأن الكتاب لا ينسخه إلا كتاب والسنة لا ينسخها إلا سنة؛ فكيف ينسخ واحد منهما ما ليس منهما؛ إن الناسخ يقضى على المنسوخ، ويحكم فيه، فكيف يقضى فى القرآن ما ليس قرآنا، وكيف يقضى فى السنة ما ليس سنة، وإن أحدا من علماء الأصول لم يفرض التعارض بين الأدلة إلا فى معارضة القرآن للقرآن، أو السنة للسنة، أو أحدهما للآخر أو القياس مع النص، ولم يذكروا معارضة بين إجماع وواحد منهما حتى يعد بذاته ناسخا لواحد منهما؛ وينتهى ابن تيمية من هذه الدراسة الدقيقة المحكمة إلى قضية صحيحة صادقة كل الصدق، وهى أن الإجماع الصحيح لا يعارض كتابا ولاسنة.

وعلى ذلك فمن يتوهم معارضة بين نص وإجماع فمنشؤه أنه توهم الإجماع أو ظنه ولا إجماع، والله سبحانه أعلم بالصواب.

القياس

٤٧٣- لابن تيمية رسالة قيمة فى القياس؛ تصدى فيها لبيان القياس الحق، والقياس الباطل، ووسع أفق المعنى فى القياس، وربطه بمصالح الناس ومقاصد الشريعة ونصوصها ربطا محكما دقيقا، فلم يكن بحثا فقهيا نظريا فقط، بل تصدى فيه لعلاج مشاكل فى معاملات الناس، وتخريجها على أحكام الشريعة تخريجا لا يرهق الناس، ولا يذهب بلب الشريعة ومرماها، وقد استعرض فى هذه الرسالة عقودا كثيرة كان الفقهاء يقررون أنها عقود غير قياسية، وأنها ثبتت على وجه الاستحسان، ألجأت إليها الحاجة أو الضرورة كعقود الإجارة والمزارعة؛ والمضاربة وغيرها، فأثبت ابن تيمية بمقتضى قوانينه التى استخرجها من معانى الشريعة ونصوصها أنها عقود قياسية.

٤٧٤- يعرف ابن تيمية القياس تعريف الفقهاء ولكنه يرى مع هذا التعريف أن القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح، أو القياس غير الصحيح، فيقول: «القياس هو الذى وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين» ويسمى الأول قياس الطرد، لأنه يحكم فى النظائر بحكم واحد. فيطرد الحكم فى المتشابهات، ويسمى الثانى قياس العكس، لأنه يحكم فى النقيض بغير حكم نقيضه، وهذا ما يقوله الفقهاء أن العلة الفقهية تعمل طردا وعكسا، أى أنها إن وجدت أنتجت الحكم، وإن لم توجد كان الحكم خلافه.

والقياس الفاسد هو الذى لا يتحقق فيه التماثل فى العلة، أو لا يتحقق فيه الافتراق فى علة الحكم، أو توجد العلة، ولكن يوجد المعارض المانع من استمرار الحكم كالأصل.

ويقرر ابن تيمية أن القياس الصحيح من العدل الذى بعث الله به رسوله، لأن التفريق بين المتماثلين من غير معارض فى أحدهما ظلم فى الأحكام، وبين الأشخاص، وفى الأمور كلها؛ ومثل ذلك التسوية حيث تكون أسباب التفريق قائمة؛ فكما أن من الظلم التفريق بين المتماثلين، فمن الظلم التسوية بين المفترقين فى أسباب الحكم.

ويفصل ابن تيمية القول بعض التفصيل فى بيان القياس الصحيح، فيقول: «القياس الصحيح مثل أن تكون العلة التى علق بها الحكم فى الأصل، موجودة فى الفرع من غير معارض فى الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو ألا يكون بين الصورتين فرق مؤثر فى الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلابد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذى اختص به قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعقول أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى فى الشريعة شيئا مخالفا للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه، وليس من شرط القياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر»[1].

٤٧٥- ويوضح خاصة القياس الفاسد، وهى مخالفته للنص أو القياس الصحيح، أى مجموعة الأحكام العامة الثابتة بالأقيسة الصحيحة فيقول: «وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس- علمنا قطعا أنه قياس فاسد، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التى يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس فى الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده».

ويقرر ابن تيمية أن الشرع دائما يبطل القياس، وأن الذين يحاولون إفساد الأحكام والعقائد وأخلاق الناس يستعملون دائما الأقيسة الفاسدة، ويضرب لذلك الأمثال، فيقول:

(١) رسالة القياس من مجموعة الرسائل الكبرى ص٢١٨، جـ٢.

«الشرع دائما يبطل القياس الفاسد كقياس المشركين الذين قالوا إنما البيع مثل الربا، والذين قاسوا الميت على المذكى، وقالوا أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله!! فجعلوا العلة فى الأصل كونه قتل بعمل آدمى، وقياس الذين قاسوا المسيح على أصنامهم، فقالوا: لما كانت آلهتنا تدخل النار؛ لأنها عبدت من دون الله فكذلك ينبغى أن يدخل المسيح النار، فقد قال تعالى: «ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون * وقالوا أآلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلا، بل هم قوم خصمون»[1] وهذا وجه مخاصمة ابن الزبعرى لما أنزل الله تعالى: «إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون * لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها وكل فيها خالدون»[2] فإن الخطاب للمشركين لا لأهل الكتاب، والمشركون لم يعبدوا المسيح، وإنما كانوا يعبدون الأصنام، والمراد بقوله وما تعبدون هو الأصنام.

وبعد أن يضرب أمثلة على الأقيسة الفاسدة يقول: «من قال إن الشريعة تأتى بخلاف هذه الأقيسة فقد أصاب، وهذا من كمال الشريعة واشتمالها على العدل والحكمة التى بعث الله بها رسوله، ومن لم يخالف مثل هذه الأقيسة الفاسدة بل سوى بين الشيئين باشتراكهما فى أمر من الأمور لزمه أن يسوى بين كل موجودين لاشتراكهما فى مسمى الوجود، فيسوى بين رب العالمين وبين بعض المخلوقين، فيكون من الذين هم بربهم يعدلون، فإن هذا من أعظم القياس الفاسد»[3].

٤٧٦- ولقد أطال ابن تيمية فى التفرقة بين القياس الصحيح والقياس الفاسد، ونور التفرقة بينها بالأمثلة الكثيرة منهما، ولا تهمنا أمثلة الأقيسة الفاسدة، إلا بمقدار بيان القياس الصحيح؛ ولذلك نذكر طائفة من هذه الأمثلة، ولكن قبل أن نذكر تلك الطائفة نشير إلى أمرين:

أولهما: أن ابن تيمية تحرى هذه التفرقة لإثبات أن الشريعة الإسلامية كلها تعتمد على النصوص، إما بالنص أو بالحمل عليها، فالشريعة ما جاءت به النصوص، وما قيس على هذه النصوص، وأن كل ما جاء فى الشريعة الإسلامية يتفق تمام الاتفاق مع المصلحة، ومع الأقيسة الفقهية الصحيحة؛ فإذا كان الفقهاء قد حاولوا استخلاص طائفة من القواعد بالأقيسة على النصوص، والجمع بين المؤتلف منها، وتوضيح الفروق بين المختلفة، فأمارة

---

(١) الزخرف: ٥٧ (٢) الأنبياء: ٩٨ (٣) الرسالة المذكورة ص٢٤٤، ٢٤٥.

صدق هذه القواعد ألا يوجد أمر شرعي، أو نهي شرعي، أو إباحة قد ثبتت بالنص أو الإقرار من الرسول يخالف هذه القواعد وتلك الأقيسة، فإن جاء قياس وخالف أمرا مقررا في الشريعة فهو الفاسد؛ وكذلك إذا خالفت قاعدة قامت على الجمع بين الأشباه والنظائر نصا شرعيا فالمخالفة فيها لا في النص، ولا في الأمر الذي أقرته الشريعة.

ثانيهما: أنه لا ينظر إلى الأوصاف التي تعد عللا، النظرة المقيدة التي ينظرها الحنفية والفقهاء القياسيون عامة، بل يعتبر الأوصاف المناسبة التي تعد المصلحة المشتملة عليها التي أوجبت الحكم هي العلة في القياس؛ لأنها الباعث الحقيقي عليه.

٤٧٧- ولنبين ذلك بعض البيان، مع الإجمال:

إن الحنفية ومن نهج نهجهم يقررون أن القياس أساسه العلة، وهي الوصف الظاهر المنضبط المشترك بين الأصل والفرع، وهو الذي يؤثر في ثبوت الحكم في الأصل، فيثبت بمقتضاه الحكم في الفرع، ويفرقون بين العلة، وهي ذلك الوصف المؤثر، وبين الوصف المناسب أو الحكمة، ويقولون الحكمة هي الوصف الملائم غير المنضبط الذي تتحقق معه المصلحة التي قصد إليها الشارع من إثبات الحكم بالطلب أو المنع، أما العلة فهي الوصف الظاهر الملائم المنضبط الذي من شأنه أن يكون الحكم أثرا له، وهي في غالب الأحوال تتلاقى مع الحكمة لأن الملاءمة المشتركة بينهما هي التي اقتضت أن يكون الوصف الذي اعتبر علة هو مناط الحكم لانضباطه، ولكن قد توجد العلة ولا توجد معها الحكمة؛ ولا يمنع ذلك من كون العلة مؤثرة، لأن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، ولم يجعل الحنفية ومن سلك طريقهم الحكم يدور مع الحكمة أو الوصف الملائم؛ لأنه غير منضبط، والأحكام ككل القوانين يجب أن تسير على قواعد منضبطة الأصل فيها المصلحة؛ وإن تخلفت في بعض جزئياتها، أو لم تتضح في هذه الجزئيات، فإن ذلك لا يمنع سريانها، ولهذا قرر الحنفية أن العلة لها عموم كعموم القوانين، فهي تثبت الحكم دائما كلما تحققت في أي أمر من الأمور، وبذلك تتقرر الأصول، وتضبط الأحكام، ويكون الحمل على النصوص الشرعية، وتعرف الأحكام القياسية، وقد تجئ أحكام شرعية بالنص ونحوه مخالفة لهذه القواعد المتجمعة من العلل، فيقال حينئذ هذا الحكم مخالف للقياس، يحترم ولكن لا يقاس عليه.

٤٧٨- ولكن ابن تيمية يخالف هذا، ويخالف الأصل الذي قام عليه، ولا يرى أن علل

"الأقيسة هي تلك الأوصاف المضبوطة التي يغلب تحقق الوصف المناسب فيها، بل إنه يتجه إلى اعتبار الوصف المناسب نفسه علة القياس أحيانا، وهو إن اختلف في بعض الجزئيات، فحيث تحقق، تحقق معه الحكم الشرعي، وما لم يتحقق فإنه يتبع النص الشرعي، وعساه إن كان لا يدخل في وصف مناسب معين فسيدخل في غيره لا محالة، لأنه ما من مصلحة شرعية إلا وهي متحققة في النصوص، وما من حكم شرعي إلا هو مشروع لحكمة واضحة بينة عند أهل العقول المدركة المستقيمة الفاحصة، وإن خفيت على بعض ذوي الأفهام لاتخفى على الجميع.

لقد قال الحنفية أن الأمر يكون مخالفا للقياس، أو جاء على خلاف القياس إذا جاء مخالفا للقواعد المستنبطة التي هي الأوصاف المضبوطة التي اعتبرت علة مؤثرة في الحكم بالإيجاد أو عدم الوجود، ولكن ابن تيمية ينظر نظرا آخر، فيرى أن الحكم يكون موافقا للقياس، إذا تحقق أمر واحد، وهو موافقته للمقاصد الشرعية العامة التي ترجع في جملتها إلى جلب المصالح، ودفع المضار، وأن كل ما جاء في الشريعة من أحكام جاءت بها النصوص العامة والخاصة تتحقق فيه المصلحة والعدالة في الكليات والجزئيات جميعا.

وعلى ذلك يقرر أن الشريعة في أحكامها كلها جملة وتفصيلا سواء أكانت بنص أم كانت بقياس كلها تتفق مع ما توجبه الأقيسة السليمة التي تقوم على تحقيق المقاصد الشرعية، وهي جلب المصالح ودفع المضار.

٤٧٩- نظر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم- تابعا له- إلى الوصف الملائم، أو الحكمة، واعتبروها علة القياس أحيانا، والأساس الذي قام عليه، ولا يمكن أن يوجد نص إسلامي ليست له حكمة معروفة، وليست فيه مصلحة مشروعة، وإذا كانوا قد اعتبروا الوصف الملائم هو الذي يربط بين الأشباه والنظائر في الجزء الذي يتحقق فيه، فإنه يترتب على ذلك أمران، أولهما: أن الأقيسة الشرعية تكون قريبة من مرامي الشارع، موضحة في كل حكم من أحكامه، ومعينة لأغراضه في الجزئيات والكليات؛ وبذلك يكون الفقه قريب المنحى من متعارف الناس ومصالحهم، وثانيهما: أن علل الأقيسة لا تكون عامة مضبوطة؛ لأن الحكم ربما لا يتحقق في بعض الجزئيات، فكان الحنفية يعالجونها بالاستحسان؛ وذلك بقياس آخر؛ يتحقق فيه وصف ملائم، أو حكمة أخرى تتحقق فيها المصلحة، أما ابن تيمية، فهو يجعل

القاعدة غير شاملة إذا لم تتحقق الحكمة فى موضع، ويدخلها فى عموم حكمة أخرى غير الأولى، وبهذا نجد النظرين متقاربين غير متباعدين فى هذا الموضع؛ بيد أن ابن تيمية يقرب الفقه من المصالح ودفع المضار، ولو كانت القواعد غير مضبوطة ضبطا تاما.

أما الحنفية ومن اختار منطقهم فإنهم يضبطون القواعد الفقهية ضبطا محكما بأقيسة دقيقة مضبوطة يجرونها فى كل موضع، إلا إذا تخلفت عن المصلحة وتباعدت عن الوصف الملائم؛ فإنهم يجرون الاستثناء بطريق الاستحسان؛ ويجعلون الاستحسان فى هذه المواضع، ولذلك يقول الذين حكوا طريقة أبى حنيفة فى الاستنباط، أنه يجرى القياس فى غير موضع النص؛ إلا إذا قبح القياس فإنه يستحسن.

٤٨٠- ومهما يكن أمر التقارب بين نظر ابن تيمية ونظر أبى حنيفة فى هذا المقام، فإن ابن تيمية لايمكن أن يرتضى أمرا فى الفقه الحنفى؛ وهو أنهم يجرون قواعدهم الفقهية المأخوذة من الأوصاف المنضبطة، حتى إذا خالفها نص أفتوا بالنص، وقالوا إنه جاء على خلاف القياس؛ ولا يقاس عليه، وكأنهم بهذا يجعلون القياس سابقا للنصوص؛ وقد ترتب على هذا أن جاءوا لبعض العقود وقالوا أنها عقود جاءت على خلاف القياس، فالإجارة والمزارعة والسلم وغيرها من العقود جاءت على خلاف القياس، ومثل ذلك الشفعة وغيرها، فقد قالوا أن أحكامها جاءت على خلاف القياس، وتتبع فيها النصوص.

لم يرتض ابن تيمية ذلك المسلك، ووجد فيه قلبا للأوضاع الفقهية من ناحية النظر الفقهى المجرد، وإن كان من الناحية العملية متقاربا، بل يكاد يكون متلاقيا، ولذلك قرر أن لا شئ فى النصوص جاء مخالفا للقياس الصحيح، وأن لا شئ فى القياس الصحيح يخالف النصوص؛ وما خالفها، أو توهم الفقهاء المخالفة فيه، فالمخالفة سببها الخطأ فى فهم القياس، وأنهم توهموا المماثلة ولا مماثلة.

٤٨١- ولا يكتفى بمجرد الرد النظرى، بل يجئ إلى العقود التى ادعوا أنها مخالفة للقياس، ويثبت موافقتها القياس، ولنقبض قبضة من هذه العقود ونعرضها وسنجد فيها عبقرية ابن تيمية فى التخريج، وضبط الأحكام، ورد الفروع إلى الأصول، والجزئيات إلى الكليات فى دقة وإحكام واستقامة تفكير؛ وينتهى إلى ضبط للأقيسة فى الجملة، وإن كان يخالف منهاج الحنفية.

(أ) ولنبتدئ من هذه العقود بعقد السلم، وعقد السلم قسم من أقسام عقود البيع، وهو البيع الذى يكون فيه تسليم المبيع مؤجلا، وتسليم الثمن معجلا، ويقول الفقهاء فى تعريفه بأنه بيع آجل بعاجل، أو بيع دين بعين؛ لأن المبيع الذى صار مؤجلا، هو مال معروف بالوصف والنوع والجنس؛ والمال الذى يكون على هذا الوصف يكون دينا فى الذمة غير معين، ويقول الفقهاء أن عقد السلم جاء على خلاف القياس وأجازه النبى ﷺ وجاء به العرف، ووجه مخالفته للقياس أن الأصل أن يكون المبيع معينا، والثمن غير معين؛ بأن يكون دينا فى الذمة، وفى السلم قد انعكس الوضع؛ وأيضاً فإن المبيع غير موجود فى ملك البائع وقت العقد، ومن المقررات ألا يبيع الإنسان ما ليس عنده، ثم إن المبيع فى السلم غير موجود وقت العقد، والأصل أن بيع المعدوم لا يجوز؛ لهذا كله قالوا إن السلم ثبت على خلاف القياس بالاستحسان، ووجه الاستحسان أن النبى ﷺ سوغه، وأن عرف العرب جرى به؛ وأن فيه فائدة للمشترى والبائع؛ ففائدته للمشترى الذى بيده النقود أن يدفع نقودا سيتسلم بدلها فى المستقبل، وربما استفاد كثيرا من تفاوت الأسعار عند القبض، وأن البائع أخذ نقودا انتفع بها فى تجارة رابحة، أو صناعة منتجة، أو زراعة مغلة.

هذا ما قرره الحنفية فى عقد السلم، إذا اعتبروه عقدا ثبت استحسانا، وكان مخالفا للقياس، ولكن ابن تيمية يقول أنه موافق للقياس موافقة تامة؛ وأنه لا يخرج على أن المبيع هو المؤجل، بل يخرج على أن المبيع هو المعجل؛ ويكون بدل السلم حينئذ دينا ثابتا فى الذمة؛ فلم يوجد بيع معدوم، ولم يوجد بيع الإنسان ما ليس عنده، إذا اعتبر البائع هو الذى يدفع النقود، ولذا يقول: «فأما السلم المؤجل، فإنه دين من الديون، وهو كالابتياع بثمن مؤجل، فأى فرق بين كون أحد العوضين مؤجلا فى الذمة، وكون العوض الآخر مؤجلا فى الذمة، وقد قال تعالى: «إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه»[2] وقد قال ابن عباس أشهد أن السلف المضمون فى الذمة حلال فى كتاب الله وقرأ هذه الآية، فإباحة هذا على وفق القياس، لا على خلافه»[1].

٤٨٢- (ب) ومن العقود التى ذكر الفقهاء أنها جاءت على خلاف القياس الإجارة فقد قالوا إنها عقد على المنافع وهى بيع المعدوم؛ لأن المنافع وقت العقد لم تكن موجودة، ومن

---

(١) رسالة القياس فى ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص٢٣٦.

(٢) البقرة: ٢٨٢

القواعد المقررة أن بيع المعدوم لا يجوز؛ ولكن جازت استحسانا لشدة الضرورة إليها؛ ولإجماع الناس على جوازها، ولورود النصوص بصحتها، وهنا نجد ابن تيمية يخالفهم فى هذا، ويحكى قولهم، فيقول: «وأما الإجارة فالذين قالوا هى خلاف القياس قالوا إنها بيع معدوم؛ لأن المنافع معدومة حين العقد، وبيع المعدوم لا يجوز، ثم إن القرآن جاء بإجارة الظئر للرضاع فى قوله تعالى: «فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن»[1] فقال كثيرون إن إجارة الظئر على خلاف قياس الإجارة، فإن الإجارة، عقد على منافع، وإجارة الظئر على اللبن، وهو من باب الأعيان لا من باب المنافع، ومن العجب أنه ليس فى القرآن ذكر إجارة جائزة إلا هذا، وقالوا هذه خلاف القياس»[2].

ونرى من هذا أن ابن تيمية يأخذ عليهم أولا أنهم حكموا بأن الإجارة مخالفة للقياس؛ ثم يأخذ عليهم حكمهم بأن إجارة الظئر مخالفة لقياس الإجارة؛ وكأنهم فى هذا يعتبرون للإجارة قياسا قائما بذاته؛ ثم يأخذه العجب ثالثا من أن النص القرآنى الواحد الذى صرح بالإجارة وصححها فى الشريعة هو إجارة الظئر، فكان عجبا أن يقولوا أن النص القرآنى الذى أثبت الإجارة جاء على خلاف قياس الإجارة.

وابن تيمية يتصدى لبيان أن الإجارة موافقة للقياس، ويرد قول الحنفية إنها مخالفة للقياس لأنها بيع المعدوم، وبيع المعدوم باطل، فيقول: «قولهم الإجارة بيع معدوم، وبيع المعدوم على خلاف القياس مقدمتان مجملتان فيهما تلبيس، فإن قولهم الإجارة بيع، إن أرادوا أنها البيع الخاص الذى يعقد على الأعيان فهو باطل، وإن أرادوا البيع العام الذى هو معاوضة دين على معين، وإما على منفعة، فقولهم فى المقدمة الثانية أن بيع المعدوم لا يجوز؛ وإنما يسلم إن سلم فى الأعيان، لا فى المنافع، ولما كان لفظ البيع يحتمل هذا وهذا تنازع الفقهاء فى الإجارة هل تنعقد بلفظ البيع»[3].

٤٨٣- تحليل دقيق، فهو يبطل المقدمة الثانية من حيث إن الإجارة ليست بيعا إن قصر البيع على الأعيان، يبطل المقدمة الثانية إن كان لفظ البيع مرادفا للفظ المعاوضة، بحيث يكون اللفظ شاملا للأعيان والمنافع، فيكون بيع المنافع جائزا، وإن قيل أنها غير

(١) الطلاق: ٦ (٢) الرسالة المذكورة ص٢٣٧.

(٣) رسالة القياس ص٢٣٩.

موجودة وقت العقد، ويقرر أن الشارع جوز المعاوضة على المعدوم، وأن المنافع يجوز المعاوضة عنها بإذن من الشارع، ولو كانت غير موجودة في الحل، ولا يصح قياس المنافع على الأعيان من حيث إن بيع الأعيان لا يجوز إذا كانت غير موجودة، فكذلك المعاوضة على المنافع، ويقرر أن هذا القياس باطل، فيقول: «هذا القياس في غاية الفساد، فإن من شرط القياس أن يمكن إثبات حكم الأصل في الفرع، وهو هنا متعذر، لأن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها في حال وجودها[1]، فلا يتصور أن تباع المنافع حال وجودها، والشارع أمر الإنسان أن يؤخر العقد على الأعيان التي لم تخلق إلى أن تخلق، فنهى عن بيع حبل الحبلة وبيع الثمر قبل بدو صلاحه، وعن بيع الحب حتى يشتد... وأمر بتأخير بيعه إلى أن يخلق، وهذا التفصيل وهو منع بيعه في حال وإجازته في حال يمتنع مثله في المنافع، فإنه لا يمكن أن تباع إلا هكذا، فما يبقى حكم الأصل مساويا لحكم الفرع»[2].

ونرى من هذا أن ابن تيمية يمنع القياس من أصله، لأنه قياس بين حقيقتين مختلفتين، لأن الأعيان أحيانا تكون موجودة، وأحيانا تكون معدومة مرجوة الوجود، فإن كانت موجودة صح العقد لتحقق الركن من غير مانع، وإن كانت لم تخلق، وهي في طريق الوجود، لا يصح العقد عليها حتى لا يكون غرر أو مخاطرة بعارض جائحة أو نحو ذلك، والمنافع لا يتحقق فيها ذلك التفصيل، فهي ليست موجودة بحال يمكن العقد عليها فيها على اعتبار أنها موجودة، وأنها لا توجد إلا آنا فآنا، فإما ألا يعقد على منافع قط، وإما أن يعقد عليها بنظر آخر، وبقياس يختص بها دون غيرها، ولا تشترك فيه مع البيع من حيث وجود المعقود عليه أو عدم وجوده.

٤٨٤- ويسترسل ابن تيمية في مناقشة القياس في القضية مناقشة الفقيه في القياس، العارف المدل بمعرفته ودقة أقيسته، فيفرض أنهم قاسوا المعاوضة في المنافع على بيع المعدوم من حيث إنه معدوم، فلم يقيسوا مطلق إجارة على مطلق بيع، حتى يوجد ذلك التفريق بين المعقود عليه فيهما، بل يقيسون الإجارة من حيث إنها عقد على معدوم على بيع المعدوم من حيث إنه عقد على معدوم، فيرى ابن تيمية ذلك الفرض بالتسليم بأصل

(١) أي لا يتصور العقد على المنافع حال وجودها لأنها لا تبقى زمانين، ولأنها لا توجد وقت العقد عليها بل توجد عند التمكن من الانتفاع.

(٢) رسالة القياس ص٢٤٢.

القياس ويبطل الإنتاج، فإنه يقول أن العلة فى بطلان بيع المعدوم الذى يرجى وجوده ليس كونه معدوما حتى يكون مقتضى القياس بطلان الإجارة،بل العلة كونه معدوما مرجو الوجود يمكن العقد عليه حين وجوده، حتى لا تكون ثمة مخاطرة فى العقد، وفيه من الغرر ما يؤدى إلى النزاع، وهذه العلة لا تتحقق فى المنافع لأن المنافع لا يمكن أن توجد فى حال يمكن فيها العقد عليها أصلا.

ويختار أن العلة الثانية، وليست الأولى وهى العدم وحده، وعلى ذلك لا تكون الإجارة مخالفة للقياس قط، وقد يقال أن العدم وحده أولى بأن يكون علة من غيره، فيوازن بين العلتين، فيقول فى كون العلة فى منع بيع المعدوم كونه معدوما يرجى وجوده: ما ذكرناه علة مطردة، وما ذكرته علة منتقضة، فإنك إذا عللت المنع بمجرد العدم انتقضت علتك ببعض الأعيان والمنافع، وإن عللته بعدم ما يمكن تأخير بيعه إلى حال وجوده، أو بعدم فى العقد عليه غرر طردت العلة، فهو يوازن بين العلتين بأن أحدهما مطردة فتصلح للتعليل، والثانية غير مطردة فلا تصلح للتعليل.

ثم يقصد إلى اللب فى الموضوع فيثبت أن الحكمة أو المناسبة تشهد للوصف الذى اختاره علة فيقول: المناسبة تشهد لهذه العلة، فإنه إذا كان له حال وجود وحال عدم كان بيعه حال العدم فيه مخاطرة وقمار، وبها علل النبى ﷺ المنع حيث قال: «أرأيت إن منع الله الثمرة أيأخذ أحدكم مال أخيه بغير حق؟» بخلاف ما ليس له إلا حال واحدة، والغالب فيه السلامة فإن هذا ليس مخاطرة، والحاجة داعية إليه، ومن أصول الشرع أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة قدم أرجحهما، فهو ﷺ إنما نهى عن بيع الغرر لما فيه من المخاطرة التى تضر بأحدهما، وفى المنع مما يحتاجون إليه من البيع ضرر أعظم من ذلك؛ فلا يمنعهم من الضرر اليسير بوقوعهم فى الضرر الكثير، بل يدفع أعظم الضررين باحتمال أدناهما»(1).

وفى هذا توجيه حسن للعلة، لأنه يقرر أن المضرة التى تنشأ من منع الإجارة لعدم وجود المعقود عليه وقت العقد أكبر من المضرة التى تنشأ من العقد، مع أن المنافع تكون غير موجودة وقت العقد، ولأن الضرر يكون من الغرر والمخاطرة إذا كان محل العقد غير موجود، ولا غرر ولا مخاطرة فى الإجارة على المنافع التى توجد ساعة فساعة؛ إذ الغالب فيها

---

(1) رسالة القياس ص٢٤٣.

السلامة إلى وقت التسليم، ولأننا لو أطلقنا الأمر فى منع كل معقود عليه غير موجود وقت العقد وشمل المنافع لكان الناس فى ضيق شديد، وحرج عظيم، من غير داع إليه؛ ولا يقال إن قياسا صحيحا يقر ذلك الوضع، وأنه إن وجدت علة القياس كيفما كانت حالها من القوة فقد وجد المانع من أعمالها، وأنه لكى تعمل يجب ألا يوجد مانع من أعمالها، وحسب ذلك الحرج والضيق مانعا؛ فإنه لا قياس يستقيم مع وجوده.

٤٨٥- وإن هذه المناقشة التى حمل لواءها ابن تيمية كان الأساس فيها التسليم بأن بيع المعدوم لا يجوز؛ وقد ساير هذه المقدمة، وانتهى إلى أن النتيجة تلتوى عليها فلا تجعلها منتجة؛ وهو فى الواقع لم يسلم بصحة هذه المقدمة تسليما عن اقتناع، بل تسليمه كان تسليما جدليا، وقد بين أنها لا تنتج ما يدعون، ولذلك جاء بعد هذا وبين بطلان هذه المقدمة، وبذلك تنهار دعوى مخالفة الإجارة للقياس من أساسها إذا انهارت الدعامة الأولى التى تقوم عليها.

فقد أخذ بعد ذلك يناقش تلك القضية التى هى الدعامة، فذكر أنها باطلة على عمومها من وجهين: (أولهما) أنه ليس فى كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا عن أحد من الصحابة أن بيع المعدوم لا يجوز، لا بلفظ عام، ولا بمعنى عام، وإنما فيه النهى عن بعض الأشياء التى هى معدومة، كما فيه النهى عن بعض الأشياء التى هى موجودة، وليست العلة فى المنع الوجود أو العدم، إنما العلة الغرر، لأن الذى ثبت فى الصحيح عن النبى ﷺ أنه نهى عن بيع الغرر، والغرر فى هذا المقام ما لا يقدر على تسليمه، سواء أكان موجودا أم كان معدوما، وقد نهى عن بيع العبد الآبق، والجمل الشارد، ونحو ذلك مما لا يقدر على تسليمه، فشراؤه وبيعه مقامرة ومخاطرة، فإنه يشترى بأقل من قيمته حاضرا، فإن عثر المشترى عليه كانت الخسارة على البائع، وإن لم يعثر عليه المشترى كانت الخسارة على المشترى. والمخاطرة والمقامرة والغرر معان متحققة ثابتة بلا شك وقت العقد، مع أن البيع موجود، ومثل ذلك بيع الثمر قبل أن ينعقد، وإن تلك المخاطرة لا تتحقق فى الإجارة.

الوجه الثانى الذى ذكره ابن تيمية لإبطال الدعوى التى تقول بمنع بيع المعدوم- هو ما ذكره ابن تيمية بقوله: «الشارع صحح بيع المعدوم فى بعض المواضع، فإنه ثبت عنه فى غير وجه أنه نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه، ونهى عن بيع الحب حتى يشتد... فيدل

ذلك على أنه جوز بعد ظهور الصلاح أن يبيعه على البقاء إلى كمال الصلاح، وهذا مذهب جمهور العلماء»[1].

ولقد اعتبر بيعه، وقد بدأ صلاحه على أن يبقى فى الأرض من نوع بيع المعدوم، ولأنه ليس ثمرا مكتملا، ولا حبا ينتفع به، فحقيقته وقت البيع غير الحقيقة التى قصد الانتفاع بها، وهى التى تكون ببقائه حتى يكون منتفعا به، ولكن ألا يسوغ لنا أن نقول أن الشارع جوز بيعه بعد أن يبدو صلاحه، ويظهر ما يدل أو يغلب على الظن أنه سيكمل نضجه، وأن وجوده على حاله الأخيرة الكاملة المنتفع بها، هو امتداد لوجوده الذى كان وقت العقد، فلم يكن معدوما، كمن يشترى حيوانا ولا يتسلمه إلا بعد زمن يكون قد نما نموا كبيرا، فإن الحال التي آل إليها عند التسليم هى امتداد للحال التى كانت عند العقد؛ ويعتبر موجودا وقت العقد، ولم يكن معدوما.

وقد يقال إنه كان موجودا على هذا الاعتبار، وإن لم يبد صلاحه، لأن وجوده فى حاله الأخيرة امتداد لوجوده عند الانتفاع، ونقول فى رد ذلك مقالة ابن تيمية: إن البيع قبل بدو الصلاح فيه مخاطرة كبيرة ضررها أكبر من ضرر المنع، ولكن عند بدو الصلاح تقل المخاطرة، إذ يغلب على الذهن السلامة.

٤٨٦- وبهذا ينتهى ابن تيمية إلى أن دعوى مخالفة الإجارة للقياس ليس لها سند فقهى مستقيم تقوم عليه، وأن القياس الصحيح لا يمكن أن يخالفها.

وبقى أن نبين رأى ابن تيمية فى إجارة الظئر وقول فقهاء الحنفية وغيرهم أنه جاء على خلاف القياس المقرر فى الإجارة لأن الإجارة تعقد على المنافع، والظئر موضع العقد بالنسبة إليها هو اللبن، وهو عين، وليس بمنفعة، وابن تيمية لا يرى رأيهم، بل يقرر أن إجارة الظئر ليس فيها مخالفة للقياس فى عمومه، ولا لقياس الإجارة فى خصوصها، ويقول إن الذى أوقع الفقهاء الذين قالوا هذا فى قولهم اعتبارهم الإجارة معقودة على المنافع، وأن المنافع أعراض لا تبقى زمانين وأن اللبن ليس عرضا يفنى بمجرد تحققه، بل هو مادة تبقى زمانين بل أزمانا، ولقد دفعهم ذلك إلى أن يحتالوا ليجعلوا إجارة الظئر من قبل الإجارة العامة، فقالوا إن الإجارة على إلقام الثدى، لا على ذات اللبن.

---

(١) رسالة القياس ص٢٤٧.

ولقد رد ابن تيمية قولهم أن المعقود عليه فى الإجارة دائما المنافع التى تبقى زمانين، فيقرر أنه يعد من المنافع أيضا الأشياء التى توجد شيئا فشيئا، أو وقتا بعد وقت، فمن المنافع غلات الأراضى الزراعية، وثمرات الأشجار، وألبان الماشية، وكذلك من المنافع أيضا لبن الظئر، ويقول فى ذلك رضى الله عنه: «قول القائل أن إجارة الظئر على خلاف القياس، إنما هو لاعتقاده أن الإجارة لا تكون إلا على منافع هى أعراض ولا يستحق بها أعيان، وهذا القدر لم يدل عليه كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس، بل الذى دلت عليه الأصول أن الأعيان التى تحدث شيئا مع بقاء أصلها حكمها حكم المنافع كالثمر على الشجر، واللبن فى الحيوان، وكان بين هذا وهذا فى الوقف، فإن الوقف تحبيس الأصل وتسهيل الفائدة، فلابد أن يكون الأصل باقيا، وأن تكون الفائدة تحدث مع بقاء الأصل، فيجوز أن تكون فائدة الوقف منفعة كالسكنى، ويجوز أن تكون ثمرة كوقف الشجر، ويجوز أن تكون لبنا كوقف الماشية للانتفاع بلبنها... فكذلك فى الإجارة تارة تكون فى العين للمنفعة التى ليست أعيانا، كالسكنى والركوب، وتارة للعين التى تحدث شيئا بعد شئ مع بقاء الأصل، والمسوغ للإجارة هو ما بينهما من القدر المشترك وهو حدوث المقصود بالعقد شيئا فشيئا. سواء أكان الحادث عينا أم منفعة، إذ كونه جسما، أو معنى قائما بالجسم لا أثر له فى جهة الجواز، مع اشتراكهما فى المقتضى للجواز، بل هذا أحق بالجواز، فإن الأجسام أكمل من صفاتها. ولا يمكن العقد عليها إلا كذلك»[1].

٤٨٧- وابن تيمية بعد تقرير أن إجارة الظئر جاءت على وفق القياس، وأنها ليست مخالفة له. وأن النص القرآنى الذى جوزها، وأوجب الأجرة فيها معلل يمكن القياس عليه؛ جعل العلة تطرد فى كل ما يشبهها فإجارة الظئر تشبه إجارة الماشية لأجل اللبن الذى تدره، ويقرر أن العقد على اللبن فى الماشية صحيح، ويقول: «الماشية إذا عقد على لبنها بعوض، فتارة يشترى لبنها مع أن علفها وخدمتها على المالك، وتارة على أن ذلك على المشترى، فهذا الثانى يشبه ضمان البساتين، وهو بالإجارة أشبه؛ لأن اللبن تسقيه الطفل، فيذهب فى جوفه، وينتفع به، فهو كاستئجار العين يسقى بها أرضه. بخلاف من يقبض اللبن فإنه هنا قبض العين المعقود عليها، ويسمى هذا بيعا»[2].

---

(١) رسالة القياس ص٢٥٢. (٢) الرسالة المذكورة ص٢٥٢.

ونرى من هذا أن ابن تيمية يعتبر الاتفاق على الانتفاع بلبن الماشية وقتا معلوما بأجر معلوم هو من قبيل الإجارة، وهو يشبه إجارة الظئر وإجارة البستان، وإجارة عين ماء لسقى أرضه؛ إلى غير ذلك من الإجارات التى تكون منفعتها أعيانا تجئ آنا بعد آن، ولا شك أن فى ذلك تيسيرا على الناس وسيرا على مقتضى أعرافهم من غير ضرر ولا ضرار، ومن غير غرر ولا قمار.

٤٨٨- (جـ) ومن العقود التى قال الفقهاء أنها جاءت على خلاف القياس المضاربة والمزارعة والمساقاة، فالمضاربة أن يدفع رب المال ماله لآخر يعمل فيه على أن يكون الربح بينهما بحصص شائعة كالنصف، والمزارعة دفع الأرض لمن يزرعها على أن يكون الزرع بينهما بحصص شائعة أيضا، والمساقاة دفع الشجر لمن يصلحه على أن يكون الثمن بينهما بحصص شائعة كذلك.

وقد قالوا إن هذه العقود على خلاف القياس لأنها من نوع الإجارة، والأجرة ليست معلومة، مع أن شرط صحة الإجارة أن تكون الأجرة معلومة بالمقدار وقت العقد، وهنا ليست ثمة أجرة معلومة، بل حصة شائعة فى ربح أو زرع أو ثمر، وهو غير معلوم المقدار، وربما لا يأتى ربح قط، ولا تنتج الأرض شيئا، ولا يخرج ثمر من الشجر.

وهنا يقول ابن تيمية إن هذه العقود قياسية؛ لأن الشارع قد ورد بها جميعا؛ وقد ثبتت بالسنة لإقرار النبى ﷺ لها، ووجه أنها قياسية عند ابن تيمية أنها عقود شركة لا عقود إجارة، وإن ذلك بلا شك يجعلها قياسية؛ إذ أنه قد اشترك اثنان فى ثمرة تجارة، أو فى نتاج زراعة، أو فى ثمر شجر، ولنترك الكلمة لابن تيمية فإنه يقول: «قالوا المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس، ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة، لأنها عمل بعوض، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض؛ والمعوض، فلما رأوا العمل فى هذه العقود غير معلوم، والربح فيها غير معلوم، قالوا تخالف القياس، وهذا من غلطهم، فإن هذه العقود من جنس المشاركات، لا من جنس المعاوضات الخاصة التى يشترط فيها العلم بالعوضين، والمشاركات جنس غير جنس المعاوضات، وإن قيل أن فيها شوب معاوضة، وكذلك المقاسمة جنس غير جنس المعاوضة الخاصة وإن كان فيها شوب معاوضة، حتى ظن بعض الفقهاء أنها بيع يشترط فيه شروط البيع الخاص».

٤٨٩- ومن الإنصاف أن نقول أن الحنفية مع تقريرهم أن هذه عقود غير قياسية يقاربون ابن تيمية فى تخريجها أو يتحدون معه فى بعضها، فالمضاربة تكون شركة، ويضعونها فى أبواب الشركات ويقولون عنها شركة المضاربة. وهى لا تأخذ حكم الإجارة إلا إذا فسدت، فإنها إذا فسدت يكون للعامل أجرة مثله، ويكون الربح كله لصاحب رأس المال، ويكون تصرف العامل فى المال بالبيع والشراء باعتباره وكيلا، كما هو الشأن فى شركات العقود، لأنها تتضمن الوكالة.

أما المزارعة والمساقاة، فقد قرر فقهاء الحنفية أنها تأخذ حكم الإجارة ابتداء؛ وإن لم تكن على مقتضى قياس الإجارة، وتأخذ حكم الشركة فى الزرع عند الإنتاج فتكون فى الانتهاء شركة، ومثلها المساقاة، ويقال لها أيضا المعاملة.

٤٩٠- وإن ابن تيمية لا يكتفى بأن يشير إلى أن هذه العقود من قبيل المشاركات، بل يضع قاعدة محكمة مميزة للعقود الواردة على العمل، فيقسم العمل إلى ثلاثة أقسام:

١- أولها عمل متميز معلوم مقصود مقدور، فتقدر المكافأة عليه تقديرا بينا، والعقد الوارد على هذا النوع من الأعمال عقد إجارة صحيحة بينة. والقسم الثانى عقد على عمل غير معلوم المقدار، ولا معلوم النتيجة، ويسمى العقد عليه جعالة إذا كان له جعل معلوم مقدور، ومن هذا النوع أيضا عمل الطبيب لشفاء المريض، والقسم الثالث مالا يقصد به العمل، بل يقصد به المال، ومن هذا القسم المضاربة والمزارعة والمساقاة، وهذا لا تتعين المكافأة للعمل؛ بل لمقدار الناتج، وهو غير معلوم، فكان التعيين بالحصص الشائعة، ولنترك الكلمة له ليحرر هذه المعانى بقلمه:

«وإيضاح هذا أن العمل الذى يقصد به المال ثلاثة أنواع (أحدها) أن يكون العمل مقصودا معلوما مقدورا على تسليمه، فهذه الإجارة اللازمة، (والثانى) أن يكون العمل مقصودا لكنه مجهول أو غرر، فهذه الجعالة، وهى عقد جائز ليس بلازم، فإذا قال: من رد عبدى الآبق فله مائة، فقد يقدر على رده، وقد لا يقدر على رده، وقد يرده من مكان قريب، وقد يرده من مكان بعيد، فلهذا لم تكن لازمة لكن هى جائزة، فإن عمل هذا العمل استحق الجعل، وإلا فلا؛ ويجوز أن يكون الجعل فيها جزءا شائعا، ومجهولا جهالة لا تمنع التسليم، مثل أن يقول أمير الغزو: من دل على حصن فله ثلث ما فيه... ومن هذا الباب إذا جعل للطبيب جعلا على شفاء المريض جاز.

ولو استأجر طبيبا إجارة لازمة على الشفاء لم يجز؛ لأن الشفاء غير مقدور، فقديشفيه الله وقد لا يشفيه، وهذا ونحوه مما تجوز الجعالة فيه».

«وأما النوع الثالث فهو ما لا يقصد فيه العمل، بل المقصود المال؛ وهو المضاربة، فإن رب المال ليس له قصد فى نفس عمل العامل، ولهذا لو عمل ما عمل ولم يربح شيئا لم يكن له شئ، وإن سمى هذا جعالة بجزء مما يحصل بالعمل كان نزاعا لفظيا، بل هذه مشاركة، هذا بنفع بدنه، وهذا بنفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة، ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر، لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب فى الشركة، وهذا هو الذى نهى عنه النبى ﷺ من المزارعة»[1].

٤٩١- هذه قبضة من رسالة القياس التى حررها ابن تيمية، وهى تتكشف عن ثلاثة أمور:

أولا: أن ابن تيمية يقرر أنه ليس شئ فى الشريعة يجئ مخالفا للقياس الفقهى السليم، لأن معارضة النصوص لبعض الأقيسة الفقهية الصحيحة يؤدى فى ظاهر الأمر إلى التناقض بين الأحكام الشرعية، أو على الأقل بين مناهجها، وذلك غير مستقيم فى ذاته، لذلك ضبط الأقيسة ضبطا دقيقا، وأثبت أن كل ما يدعى مخالفته لقياس من نصوص هو موافق للقياس، وللمنهاج الشرعى، والمخالفة هى فى فهم القائل، لا فى ذات الواقع.

ثانيا: العمق فى التفكير والاستيلاء على المعانى الفقهية. مع تقريبها من وقائع الحياة، والربط بين هذه المعانى وما يجرى بين الناس ربطا دقيقا محكما حتى بدت الشريعة فى بيانه واضحة المعالم فى إقامة الحق، ودفع الفساد وجلب المنافع، وأن كل ما جاءت به النصوص هو للإصلاح ودفع الضرر والظلم، وأنه فى قوة مداركه الفقهية يثبت الموافقة للقياس فى بعض الأحوال التى كان يبدو أنها مخالفة تمام المخالفة للقياس. وإن كانت فى ذاتها مصلحة وعدلا، فهذا حديث المصراة، وهو قول النبى ﷺ: «لا تصروا الإبل ولا الغنم فمن ابتاع مصراة، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها وصاعا من تمر»[2] وقد رده الحنفية لمخالفته نص الكتاب: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه

---

(١) رسالة القياس ص٢٢٠.

(٢) المصراة الشاة أو الناقة أو البقرة التى ترك اللبن فى ضرعها مدة طويلة من غير أن تحلب لتبدو كثيرة الدر.

بمثل ما اعتدى عليكم»[1] وللسنة التى تفيد أن الضمان إنما يكون بالقيمة أو المثل، وتضمين صاع من تمر فى نظير اللبن ليس بالقيمة أو المثل، ولقد ذكروا أنه مخالف للقياس من وجوه: أولها أنه أوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن وهما جنسان مثليان، والمثل يضمن بمثله لغير جنسه. وثانيها أن اللبن يحلب بعد الشراء والقبض وهو فى ضمان المشترى، وهو فرع ملكه؛ فلا يضمنه بالتعدى، لأنه لم يتعد، ولا يضمنه بالعقد لأن ضمان العقد ينتهى بالقبض، ألا ترى أنه لا يتضمن اللبن الذى يحدث فكذا اللبن الذى كان حادثا ثم حلب بعد القبض، وثالثها أنه لم يكن مالا مستقلا فهو كالحمل فلا يضمن، ورابعها أنه لو كان مالا لكان تابعا كالصوف فلا يضمن، وخامسها أن الضمان لو كان بالعقد لوجب إسقاط ما يقابله من الثمن، ولو كان بالتعدى لوجب مثله أو قيمته وفى كلتا الحالين لا يتضمن بصاع من تمر.

والشافعى مع أنه أخذ بالحديث ولم يرده قال إنه مخالف للقياس المأخوذ من الأثر: «الخراج بالضمان».

ولكن ابن تيمية لا يعجبه شئ من هذا، ويرى الحديث موافقا للقياس الصحيح، فقد تسلم الناقة أو نحوها على أنها كثيرة الدر، فتبين أنها قليلة الدر، ففات وصف مرغوب فيه، فإن شاء أبقى وترك حقه فى الفسخ، وإن شاء فسخ، وهنا نجد أن اللبن الذى حدث بعد الحلب كان فى ملك المشترى فلا يضمن، وكان فى نظير الحفظ فى الملك، أما اللبن الذى اختزن فى الضرع من قبل فقد حدث وهو فى ملك البائع، وقد كان كثيرا، وقد رد العين من غيره، فكانت العدالة أن يضمن، ولكن لا يعرف بأى مقدار كان اللبن الذى كان يجب أن يعوض، وقد قدره النبى ﷺ بصاع من تمر، ولم يقدره بلبن، لأن اللبن مختلف من حيث نوعه، ومن حيث الحيوان الذى يدره، ولأنه غير معلوم، فلو قدر باللبن لكان احتمال الزيادة وهى ربا، فيحترز عنه، فكان الضمان بغير جنسه وكان قريبا منه؛ لأن غذاء العرب كان اللبن أو التمر، فعوض النبى ﷺ بصاع من تمر حسما للنزاع، وتحقيقا للعدل ما أمكن، ولأن الشاة لا تحتمل فى ضرعها أكثر من قيمة صاع.

ثالث الأمور التى تكشف عنها رسالة القياس- الاستقلال الفكرى فى استخراج علل الأقيسة، وإن هذا وحده يدل على أن ابن تيمية لم يكن فقيها مقلدا، ولا فقيها مخرجا فى المذهب الحنبلى، ولكنه فقيه أدرك أصول الأدلة إدراكا مستقلا، وفهم الفروع بأدلتها، ووجه

---

(١) البقرة: ١٩٤

الأقيسة، وتلاقى فى كل ذلك مع ما وصل إليه الفقهاء فى المذهب الحنبلى، فكان يعد لذلك فقيها مجتهدا منتسبا.

وإذا كان القياس هو لب الفقه، وهو مظهر اجتهاد الفقيه، وباختلاف المدارك فيه تختلف المناهج الاستدلالية، حتى أن بعض كتب الأصول تسمى باب القياس بباب الاجتهاد؛ كما فعل الشاطبى وغيره، فمن حقنا أن نقول أن منهج ابن تيمية المستقل فى القياس يدل على مرتبته الفقهية، وهى أنه مجتهد منتسب؛ لنسبته إلى الإمام أحمد بن حنبل، وموافقته فى الأصول مع الإمام أحمد فى الجملة.

بقية الأصول الحنبلية

٤٩٢- قد بينا أن ابن تيمية قد اختار الأصول التى اختارها الإمام أحمد عن بينة واستدلال، لا عن تقليد واتباع مجرد، بل إنه فى كل المسائل التى درسها، سواء أكانت تتعلق باعتقاد، أم تتعلق بالفروع، سواء أكانت تتعلق بأصول الاستدلال أم بالأدلة الجزئية، كان يختار ما يختار، عن برهان ودليل، لا عن مجرد الاتباع والتقليد، فإن رأيت أن تقول أنه لم يكن مقلدا فى أى ناحية فكرية من نواحى تفكيره، بل كان المستقل فى تفكيره، لا يتقيد إلا بالكتاب والسنة، وما يهدى إليه القياس المستقيم فقل.

وقد ذكرنا قوله فى القياس بشئ من الإفاضة، لأنه يوضح عقليته الفقهية كما نوهنا، ولأنه لب الاستنباط فى الفقه كما ذكرنا.

وبقية الأصول تتلاقى مع أصول الإمام أحمد تماماً؛ بل إنه كان من الذين حرروا هذه الأصول واستدلوا لها، وبينوا أنها المسالك الفقهية الموصلة إلى معرفة الشرع الشريف على وجهه، ولنذكر كل واحد منها بكلمة مجملة.

فتاوى الصحابة والتابعين:

٤٩٣- فهو كان يأخذ بفتاوى الصحابة إذا لم يكن نص من حديث نبوى شريف، فإن وجد الصحابة مجتمعين بعد ذلك أفتى بقولهم على أنه السنة، وإن لم يجمعوا اختار من أقوالهم ولم يخرج عن مجموعهم.

ولقد يبدو من كلام ابن تيمية فى التفسير أنه كان يأخذ بفتوى التابعين؛ لأنه كان يأخذ بتفسيرهم إن لم يكن فى الموضوع حديث، ولم يكن فيه فتوى لصحابى وإن ذلك هو المشهور عند الحنابلة؛ وإن كانت هناك روايتان فى المذهب الحنبلى رواية تقول أن فتواه كتفسيره؛ وهو يؤخذ بقوله فى التفسير فيؤخذ بقوله فى الفقه إن لم يكن حديث، ولو كان مرسلا؛ ولم يكن ثمة فتوى لصحابى.

ويظهر من مجموع المأثور عن ابن تيمية أنه كان يحتج بأقوال كبار التابعين كسعيد ابن المسيب والحسن البصرى، ومجاهد، وعكرمة مولى عبد الله بن عباس، وغيرهم من كبار التابعين الذين نقلوا علم الصحابة، والحقيقة أنه لا يكاد يوجد رأي مشهور عن التابعين إلا كان له أصل من حديث أو نقلوه عن الصحابة.

الاستصحاب:

٤٩٤- وابن تيمية يأخذ بالاستصحاب حجة ومنهجا فى استخراج الأحكام الفقهية حيث لايكون نص، وقد أجمع عليه ألفقهاء تقريبا.

ويعرف ابن تيمية الاستصحاب بأنه البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع، أى أن الأمر إذا كان على حال، ولها حكم خاص من الشارع؛ فإن ذلك الحكم يستمر إلى أن يثبت تغير الحال؛ فما لم يثبت انتفاء الحكم ولا بقاؤه، فهو باق بحكم استصحاب الحال، فالحال الثانية يفرض وجودها، معها حكمها حتى يقوم دليل على تغيرها فتغير الحكم، كحال المفقود الذى لا تعلم حياته ولا موته، يفرض حيا حتى يقوم الدليل على الموت؛ ويقول ابن تيمية: «هو حجة فى عدم الاعتقاد وهل هو حجة فى اعتقاد العدم؟ فيه خلاف»[1].

ومعنى هذا الكلام أن الاستصحاب حجة فى عدم اعتقاد المكلف تغير الحال، فبالنسبة للمفقود هو حجة لمن لا يعتقد أن الحال تغيرت؛ لأن التغير لم يقم دليل عليه؛ فلا يجزم بالتغيير ولا عدم التغيير لأن اعتقاد تغيير الحال لابد له من دليل، فما لم يقم دليل على التغيير فالاعتقاد بالتغيير غير قائم. ولكن كونه حجة فى اعتقاد عدم التغيير موضع خلاف، أى أن المكلف لا يكتفى بعدم اعتقاد التغيير، بل يعتقد عدم التغيير ويجزم به، وينبنى على هذا خلاف أن الذين يقولون إن الاستصحاب حجة كافية لعدم اعتقاد التغير يقولون لكيلا يقف المكلف موقفا سلبيا إن الاستصحاب لا يكون حجة إلا فى النفى لافى الإثبات:

(١) مجموع الرسائل والمسائل ص٢١ جـ٥.

أى فى بقاء الحقوق لا فى إثبات حقوق؛ فالمفقود لا تذهب ملكيته عن ماله ما دامت حاله لم تعلم ولم يرجح القضاء موته بحكمه؛ ولكن لا تثبت له حقوق لأن ثبوت الحقوق يقتضى وجوب الاعتقاد ببقائه؛ لا مجرد عدم الاعتقاد بموته. والذين قالوا إن الاستصحاب حجة فى اعتقاد عدم التغيير يثبتون بالاستصحاب الحقوق الثابتة، والحقوق الجديدة؛ فأصحاب هذا الرأى يقولون فى المفقود أن استصحاب حال الحياة أوجب اعتقاد أنه حى، وعلى ذلك تثبت له الحقوق التى كانت قائمة من ملكيته لماله وغير ذلك، وتثبت له الملكيات الجديدة، كالهبات والوصايا والمواريث وغير ذلك، لأن استصحاب الحال أوجب اعتقاد عدم التغيير»[1].

وقد فصلنا القول فى الاستصحاب فى كتاب (ابن حنبل) وهوما اختاره ابن تيمية.

المصالح المرسلة:

٤٩٥- وابن تيمية يشرح المصالح المرسلة، ومع أن من المقررات عند علماء الأصول أن الحنابلة أخذوا بالمصالح المرسلة، وقد بينا ذلك فى موضعه[2] نجد ابن تيمية يقف موقف المتردد فى قبولها، ويقول فى تعريفها: «المصالح المرسلة أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب مصلحة راجحة، وليس فى الشرع ما ينفيه»[3] وأن المصلحة كما تكون بجلب منفعة تكون بدفع مضرة.

ويخطئ ابن تيمية الذين يعتبرون المصلحة مقصورة على حفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، ويبين أن المصلحة المرسلة كما تشمل المحافظة على هذه الأمور الخمسة بدفع المضار، تشمل جلب المنافع، ويقول فى هذا: «المصالح المرسلة فـ جلب المنافع، وفى دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين، وجلب المنفعة يكون فى الدنيا والدين، ففى الدنيا كالمعاملات والأعمال التى يكون فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعى، وفى الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التى يكون فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعى، فمن قصر المصالح على العقوبات التى فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقد قصر»[4].

---

(١) راجع كتاب ابن حنبل ص٢٨٩.

(٢) راجع كتاب أحمد بن حنبل.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٥ ص٢٢.

(٤) الكتاب المذكور.

ويذكر ابن تيمية الخلاف فى شأن المصالح المرسلة، ويذكر حجة الذين يعتبرونها حجة من الدين، وأساسها أن هذه مصلحة، والشرع لا يهمل المصالح.

٤٩٦- وابن تيمية يتردد فى قبول المصلحة أصلا من أصول الاستدلال، مع أن المنصوص عليه عند الحنابلة قبول ذلك الأصل، والأخذ به، كما هو مشهور مستفيض، ويظهر أن ابن تيمية قد كان يعتمد على الوصف الملائم فى أقيسته، وعلى ذلك تكون المصالح المعتبرة كلها يشهد لها دليل من الشارع، وتدخل فى عموم القياس، ولن تجد من بعدُ مصلحة لا يمكن أن تدخل فى قياس، ولذا يقول:

«القول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل إن الله تعالى قد أكمل هذا الدين، وأتم النعمة، فما من شئ يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبى ﷺ، وتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعده إلا هالك، لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له، إما أن الشارع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة، لأن المنفعة هى المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيرا ما يتوهم الناس أن الشئ ينفع فى الدين والدنيا، ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة كما قال تعالى: «يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما»[1].

ويقول ابن تيمية إن المصلحة تسمى رأيا عند بعض الفقهاء، وتسمى استحسانا عند آخرين، وهى كانت تدخل فى عموم كلمة الاستحسان فى عرف بعض المالكية عندما قيل فى ذلك المذهب: «الاستحسان تسعة أعشار العلم» وتدخل فى عموم الاستحسان الذى أبطله الشافعى فى كتاب (إبطال الاستحسان) الذى شغل حيزا من كتابه الأم.

٤٩٧- ولقد قلنا أن مذهب الحنابلة يقرر المصالح المرسلة أصلا من أصول الاستنباط، وقد شرحنا ذلك بأدلته وتوجيهه فى كتاب (ابن حنبل)[2].

ويظهر كما قلنا أن ابن تيمية يرد المصالح المعتبرة إلى القياس؛ وقد علمنا أنها على مقتضى نظر ابن تيمية فى عمومه؛ إذ جعل الوصف الملائم هو أساس القياس وركنه؛ وحيث

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٥ ص٢٣ . الآية ٢١٩ سورة البقرة

(٢) راجع فى هذا كتاب (ابن حنبل) للمؤلف ص٢٩٧ وما يليها .

كان كذلك، وكان من المقررات عند ابن تيمية وغيره أن الشرع جاء لجلب المصالح فى الدين والدنيا ودفع المضار، فكل مصلحة داخلة فى أقيسته.

وعلى ذلك لا يكون ثمة خلاف بين ابن تيمية وبين الحنابلة فى الأصول المقررة، لأنه يقرر المصالح فى مواضعها، ويرى أن كل مصلحة حقيقية لها حتما شاهد من الشارع الإسلامى خاص؛ سواء أكان الشاهد قريبا يجيب عند أول نداء، أم كان الشاهد بعيدا لا يعرف إلا بالاستنباط والتحرى الدقيق العميق، الذى تغوص لمعرفته العقول القوية التى على شاكلة عقل ابن تيمية؛ فهو متلاق مع الحنابلة فى أصولهم غير متباعد عنهم، وهذا القدر من الاختلاف فى النظر يؤكد استقلاله فى استخراج الأصول، وأنه لم يكن تابعا تبعية مطلقة لمن سبقوه.

٤٩٨- ولماذا يقف ابن تيمية من المصالح المرسلة تلك الوقفة المتشككة وهو الذى قرب الشريعة من مصالح الناس وعالج بها أدواءهم؟ لقد أشرنا إلى بعض تلك الأسباب، وهو توسيعه نطاق القياس، واعتقاده أن الشريعة فى جملتها وتفصيلها لم تترك مصلحة إلا أشارت إليها، إما بنص عليها أو بشاهد يشهد لها فى الجملة.

ومع هذه الأسباب وقوتها؛ قد كان فى عصره أمور أوجبت أن يقف موقف الشك فى الدعوة إلى المصلحة المرسلة، ولقد ذكرها فى كتاباته ولنشر إلى بعض هذه الأمور:

(آ) ومنها: أن بعض الصوفية كانوا يفرطون فى الأخذ بما سموه مصالح أو إلهامات، أو أذواقا صوفية؛ بأن يعتبروا هذه من قبيل المصالح المرسلة؛ ولعل منهم من يحاول أن يهدم النصوص بهذه المصالح الموهومة التى لم يسيروا فى تعرفها على منطق عقلى مستقيم؛ وقد أشار هو إلى ذلك فى أول كلامه فى المصلحة، فقال: «قريب منها -أى من المصالح المرسلة- ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم؛ فإن حاصلها أنهم يجدون فى القول والعمل مصلحة فى قلوبهم، ويذوقون طعم ثمرته»[1].

(ب) ومنها: أنه رأى أن الذين أخذوا بالمصالح دخلوا فى باب واسع من الفوضى الفكرية، ولم يهتموا بأن تكون هذه المصالح وجدت ما يعارض اعتبارها من الدين أو لم يوجد، ولذا يقول فى فصل المصالح رضى الله عنه: «إنه من جهة حصل أمر الدين فى

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ص٢٢ جـ٥.

اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منه ما هو محظور فى الشرع، ولم يعلموه، وربما قدم فى المصالح المرسلة كلاما خلاف النصوص، وكثير منهم أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا، بناء على أن الشرع لم يرد بها، فقوت واجبات ومستحبات، أو وقع فى محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك،ولم يعلمه»[1].

(جـ) ومن الأمور التى جعلته يتشكك فى الحكم بالمصالح المرسلة أنه وجد صلة قوية بين قول بعض العلماء: إن الأمور يدرك حسنها وقبحها بالعقل، فليس الأخذ بمبدأ المصالح المرسلة إلا الحكم العقلى بأن الفعل حسن فى ذاته عقلا، فيؤخذ به، أو قبيح فى ذاته عقلا، فيجتنب وينهى عنه، وهذا طريق فكرى لا يستحسنه ابن تيمية؛ وهو يؤدى إلى أن يشرع فى الدين مالم يأذن به الله، سبحانه وتعالى؛ ويقول فى ذلك: «والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين مالم يأذن به الله، وهى تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلى والرأى، ونحو ذلك، فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج، وهو رؤية الشئ حسنا، كما أن الاستقباح رؤيته قبيحا، والحسن هو المصلحة فالاستحسان والاستصلاح متقاربان، والتحسين العقلى قول بأن العقل يدرك الحسن، ولكن بين هذه فروق» ومع تقريره هذه الفروق يتضح من كلامه أنها جميعا تنبع من معين واحد فى نظره.

(د) ومما جعله يتشكك فى الأخذ بمبدأ المصالح المرسلة أيضا أنه فى ظل هذه المصالح كان ابتداع الناس فى العقائد والأعمال، وكان من هذا اتخاذها الملوك والحكام بابا للظلم وإرهاق الناس، وانزال الأذى بهم فى أموالهم وأنفسهم، وقد اتخذت المصلحة سبيلا لذلك قبل الإسلام وبعده، فوجب الاعتماد على المصالح الشرعية دون سواها، ولذلك يقول رضى الله عنه: «وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام، وأهل التصوف، وأهل الرأى، وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة نافعة، وحقا وصوابا، ولم يكن كذلك؛ بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين والصابئين يحسب كثير منهم أن ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات، والعبادات مصلحة لهم فى الدين والدنيا»[2].

---

(١) المجموعة جـ٢ ص٢٣. (٢) المجموعة المذكورة ص٢٤.

٤٩٩- وابن تيمية إذ يقف من المصالح المرسلة التى لم يشهد لها دليل من الشرع بالنفى أو الإثبات لا يخالف الذين أثبتوها من الفقهاء كالمالكية والحنابلة مخالفة كبيرة، لأنه فى التطبيق الجزئى يفتح الباب كما يفتحون، بيد أنهم يأخذون بالمصالح فى ذاتها، ويعتمدون على مداركهم الفقهية فى تقديرها. وأما ابن تيمية فإنه يرى أن كل مصلحة حقيقية وليست وهمية جاء دليل من الشارع باعتبارها؛ ويتوسع فى معنى القياس حتى يتسع لها.

ثم إنه يقرر أن كل مصالح العباد، والمنافع الحقيقية هى على أصل الإباحة الأصلية، بمقتضى حكم الاستصحاب الذى يجعل كل نفع مباحا حتى يقوم الدليل على خلافه.

وقد رأينا كيف بنى الفكرة فى إطلاق العقود على أساس أنها من العادات لا من العبادات، وأن الأصل فى المعاملات أن تقوم على المصالح والمنافع التي هى بأصل وضعها فى موضع الإباحة الأصلية.

وبذلك يتبين حقيقة رأى ابن تيمية فى المصالح؛ ولا تعارض فى الحقيقة بين هذا وأقواله التى ظاهرها قد يفيد التعارض، فإنه يقرر كل المصالح الحقيقية المعتبرة.

الذرائع:

٥٠٠- أخذ ابن تيمية بذلك الأصل، وقد ارتضاه، واعتبر بعض ما انبنى عليه من أحكام من مزايا المذهب الحنبلى، فهو يرى أنه من أخص ما امتاز به المذهب الحنبلى أنه نظر فى العقود والتصرفات إلى البواعث عليها ومآلاتها، وإن ذلك بلا ريب من هذا الأصل المسمى بالذرائع، ومعناها أن المتعين وسيلة لمطلوب يكون مطلوبا، وما يؤدى إلى المنهى عنه يكون منهيا عنه، فخلاصة ذلك المبدأ أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد والغايات، وأن النظر فى الوسائل يتجه إلى اتجاهين:

أولهما: نظر إلى الباعث الذى يبعث الشخص على الفعل، أقصد أن يصل به إلى حرام. أم يصل به إلى حلال.

ثانيهما: أن ينظر إلى المآلات المجردة من غير نظر إلى البواعث والنيات.

ومن الأول أن يعقد عقدا لا يقصد مقتضاه الشرعى، بل يقصد به أمرا غيره، كمن يعد عقد زواج لا يقصد به أصل العشرة الدائمة، بل يقصد به أن يحلها لمطلقها الثلاث،

وكمن يعقد عقد بيع لا يقصد به نقل الملكية وقبض الثمن؛ بل يقصد به التحايل على الربا، فإنه فى هذه الأحوال وأشباهها يكون العاقد آثما ولا يحل له ما عقد عليه فيما بينه وبين الله، وإن قامت الدلائل عند إنشاء العقد على نيته اعتبرت تلك النية الظاهرة سببا فى فساد العقد وبطلانه؛ لأن اعتبار النية التى قام عليها دليل مادى اقترن بإنشاء العقد أولى فى نظر بعض الفقهاء من اعتبار الألفاظ المجردة؛ لأن قرائن الأحوال تعين المراد، وتكشف المقاصد، وإن الألفاظ مقصودة للدلالة على مقاصد العاقدين، فإذا ألغيت تلك المقاصد، واعتبرت العبارات مجردة كان إلغاء لما يجب اعتباره، واعتبارا لما يقصد لذاته.

وأما الثانى وهو النظر إلى المآلات المجردة من غير اعتبار للبواعث، فالاتجاه هنا إلى الأفعال، فإن كانت تتحو نحو المصالح التى هى المقاصد والغايات من معاملات الناس بعضهم مع بعض كانت مطلوبة بمقدار ما يناسب طلب هذه المقاصد المقررة فى الشريعة؛ وإن كانت مآلاتها تنحو نحو المفاسد فإنها تكون محرمة بما يتناسب مع تحريم هذه المآلات.

والنظر إلى المآلات على ذلك النحو لا يلتفت فيه كما ترى إلى نية العامل، بل إلى نتيجة عمله وثمرته؛ وبحسب النتيجة والثمرة يحسن العمل فى الدنيا أو يقبح، ويطلبه الشارع أو يمنعه. أما النية فعند الله حسابها؛ فمن سب الأوثان مخلصا النية فقد احتسب نيته عند الله فى زعمه، لولا أن الله سبحانه وتعالى نهى عن السب إن أثار حنق المشركين فسبوا الله عدوا بغير علم، فقد قال تعالت كلماته: «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم»[1] فالله سبحانه وتعالى وجه أنظار الناس إلى النتيجة والثمرة.

٥٠١- ولقد أخذ المذهب الحنبلى بمبدأ سد الذرائع: (١) فمنع بيع السلاح فى الفتنة، (٢) ومنع تلقى السلع قبل نزولها فى الأسواق، لأنه وإن كان الشراء فى أصله جائزا إذا أجيز ذلك النوع منه كان الناس فى ضيق، ولم تستقم حرية التعامل، (٣) ومنع احتكار الطعام، وما يحتاج إليه الناس، (٤) ولقد أفتى الإمام أحمد معتمدا على الأصل أن من احتاج إلى طعام شخص أو شرابه فلم يعطه حتى مات جوعا، وجبت عليه الدية، فكان وجوب الدية مع أنه لم يقتل لا عمدا ولا خطأ، ولكنه كان متسببا، إذ منعه كان ذريعة الموت، فتجب الدية لذلك، ولسد ذريعة الشر والفساد، ولبث روح التعاون بين الناس.

٥٠٢- ولقد أخذ ابن تيمية رضى الله عنه بمبدأ سد الذرائع وفصل القول فيه تفصيلا حسنا؛ وقد قسم ذرائع المحرمات إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) الأنعام: ١٠٨

القسم الأول: ما هو ذريعة إلى محرم، ومما يحتال به إليه أى يقصده المتصرف لأجل المحرم، وذلك كالعقود التى تتخذ وسيلة إلى التعامل بالربا، فإن هذه تكون حراما لأجل الباعث ولما تؤدى إليه.

القسم الثاني: ما يكون ذريعة مؤدية إلى مآل لا يحسن؛ وإن كانت فى ذاتها من غير نظر إلى مآلها ليست قبيحة، ويضرب لذلك مثلا بسب الأوثان، فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى.

والقسم الثالث: ما يحتال به من المباحات فى الأصل كبيع النصاب فى أثناء الحول فرارا من الزكاة، وكإغلاء الثمن فرارا من الشفعة[1].

ويقول ابن تيمية فى سد الذرائع: «الذرائع حرمها الله، وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بالشئ نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع، وبهذا التحريم تظهر علة التحريم فى بيع العينة[2] وأمثاله، وإن لم يقصد البائع الربا، لأن هذه المعاملة يغلب فيها قصد الربا، فتصير ذريعة، فسد هذا الباب لئلا يتخذه الناس ذريعة إلى الربا، يقول القائل لم أقصد به ذلك، ولئلا يدعو الإنسان فعله مرة غير قاصد إلى أن يقصده مرة أخرى، ولئلا يعتقد أن جنس هذه المعاملة حلال، ولا يميز بين القصد وعدمه، ولئلا يفعله الإنسان مع قصد خفى من نفسه على نفسه، وللشريعة أسرار فى سد الذرائع وحسم مادة الشر بعلم الشارع بما جبلت عليه النفوس، وبما يخفى على الناس من خفى هواها الذى لا يزال يسرى فيها، حتى يقودها إلى الهلكة، فمن تحذلق على الشارع واعتقد فى بعض المحرمات أنه حرم لعلة كذا، وتلك العلة مقصودة فيه فاستباحه بهذا التأويل، فهو ظلوم لنفسه جهول بأمر ربه؛ وهو إن نجا من الكفر لم ينج غالبا من بدعة،أو فسق، أو قلة فقه فى الدين، وعدم بصيرة»[3].

٣٠٥- ويسوق ابن تيمية الشواهد الإسلامية الكثيرة التى يستفاد منها أن سبيل الحرام حرام، لأنه طريق إليه.

---

(١) الفتاوى جـ٣ ص١٣٩.

(٢) العينة أن يبيع شخص لآخر عينا ويقبض ثمنها، ثم يشتريها بثمن أعلى مؤجل فيكون المعنى أنه اقترض دينا ليدفعه أكثر. (٣) الفتاوى جـ٣ ص٢٤٠.

(١) فيذكر نهى النبى ﷺ عن أن يشتم أبويه، وقوله عليه الصلاة والسلام: «يسب الرجل أبا الرجل، فيسب أباه، ويسب أمه، فيسب أمه». واعتبر ذلك عليه الصلاة والسلام سبا لأبويه، لأنه يؤدى إليه، (٢) ويذكر نهى الشارع عن خطبة المعتدة، لأنه قد يجر إلى ما هو أكبر منه، وهو الزواج فى العدة (٣) ويذكر نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع وسلف مع أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر يصح، وإنما نهى عن ذلك، لأن اقتران أحدهما بالآخر قد يؤدى إلى أن يقرضه ثمانمائة، ويبيعه شيئا تافها بألف؛ فيكون المعنى أنه اقترض ثمانمائة ليؤدى ألفا، (٤) ويذكر نهى النبى المقرض عن قبول هدية المقترض؛ لكيلا تتخذ ذريعة للربا، فيكون الربا فى صورة هدية أو يكون التأجيل لأجل الإهداء، (٥) ويذكر أن الشارع منع أن يكون للقاتل ميراث؛ لكيلا يتخذ القتل سبيلا لتعجيل الميراث، (٦) ويذكر قتل الجماعة بالواحد باتفاق الصحابة، مع ما فيه من عدم المساواة بين القاتل والمقتول التى يحقق فيها معنى القصاص، وذلك لكيلا يكون الاشتراك ذريعة إلى الإجرام مع الإفلات من العقاب، (٧) ويذكر أن الله سبحانه وتعالى منع رسول الله ﷺ لما كان بمكة من الجهر بالقرآن حيث كان المشركون يسمعونه، فيسبون القرآن ومن أنزله ومن جاء به[(١)].

يقرر ابن تيمية بهذه الشواهد وغيرها أن سد الذرائع أصل فى هذا الشرع معتبر، ويقول فى ذلك: «والكلام فى سد الذرائع واسع لا يكاد ينضبط، ولم نذكر من شواهد هذا الأصل إلا ما هو متفق عليه أو منصوص عليه، أو مأثور عن الصدر الأول شائع عنهم، إذ الفروع المختلف فيها منها ما يحتج لها بهذه الأصول ولا يحتج بها».

٥٠٤- ويبنى ابن تيمية على أصل سد الذرائع، منع الحيل فى الشريعة الإسلامية، ويقول: «اعلم أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع سد الطريق إلى ذلك المحرم بكل طريق، والمحتال يريد أن يتوسل إليه. ولهذا لما اعتبر الشارع فى البيع والصرف والنكاح وغيرها شروطا . سد ببعضها طريق الزنى، والربا، وكمل بها مقصود العقود- لم يمكن لمحتال الخروج منها فى الظاهر، فإذا أراد الاحتيال ببعض هذه العقود على ما منع الشارع منه، أتى بها مع حيلة أخرى توصله بزعمه إلى نفس ذلك الشئ الذى سد الشارع ذريعته فلا يبقى لتلك الشروط التى تأتى بها فائدة ولا حقيقة، بل يبقى بمنزلة اللعب والعبث».

---

(١) راجع هذه الفروع فى ضمن فروع كثيرة فى الصفحات: ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤ من الفتاوى جـ٣.

وإذا كانت الحيل باطلة، لأنها ذريعة إلى تعطيل أحكام الشارع فكل عقد يتبين أن المقصود به ذلك التحايل فهو عقد باطل عند ابن تيمية، وعلى ذلك يكون كل عقد بين اثنين قصد به التحايل على الربا فهو باطل. فبيع العينة باطل ويرد إلى العاقد رأس ماله، وكذلك إذا وهب لأحد ورثته بقصد التحايل للخروج من أحكام الميراث فهبته باطلة، وكذلك إذا كانت هبته لأجنبى ضررا لورثته، وإذا علم الغرض من العقد بأدلة مثبتة كان للقضاء إبطاله، وإن كان غرضه معروفا للعاقد معه فإن العقد باطل بالنسبة لهما، ولا يحل للموهوب له بحكم الشرع فيما بينه وبين الله، ولنترك الكلمة لابن تيمية فهو يقول:

«إذا تواطآ على بيع أو هبة لإسقاط الزكاة.. وإن كان الاحتيال من واحد مثل أن يهب لابنه هبة يريد أن يرجع فيها[1] لئلا تجب عليه الزكاة، فإن وجود هذه الهبة كعدمها، ليست هبة فى شئ من الأحكام، لكن إن ظهر المقصود ترتب الحكم عليه - أى على مقتضى المقصود - ظاهرا وباطنا، وإلا بقيت فاسدة فى الباطن فقط، وإن كانت حيلة لا يستقل بها مثل أن ينوى التحليل، ولا يظهر للزوجة، أو يرتجع المرأة ضرارا بها؛ أو يهب ماله ضرارا لورثته، ونحو ذلك، كانت هذه العقود بالنسبة له ولمن علم غرضه عقودا باطلة؛ فلا يحل له الدخول بالمرأة، ولا يرثها إذا ماتت، وإذا علم الموهوب له أو الموصى له غرضه لم يحصل له الملك فى الباطن، فلا يحل له الانتفاع به، بل يجب رده إلى مستحقه»[2].

٥٠٥- وابن تيمية يبطل كل الحيل التى تؤدى إلى إسقاط حق أو تسويغ محرم؛ أو إسقاط شرط من الشروط التى حرمها الشارع؛ لأن هذه مطلوبات وإهمالها محرم؛ وكل ما يؤدى إلى المحرم يكون محرما ولو كان فى أصل ذاته مباحا، وكل تصرف مباح اتخذ ذريعة لمحرم فهو باطل ظاهرا وباطنا إن كان معلوما للناس؛ وباطل عند القاصد وحده إذ لم يعلن مقصده إلى الحرام، أو إلى إسقاط الشروط التى اشترطها الإسلام.

وكذلك إذا كان غرضه أن يصل إلى أمر محلل، ولكنه لم يستطع الوصول إليه إلا بأمر محرم؛ فإنه فى هذه الحال لا يكون التحايل سائغا، لأن المحرم الذى اتخذ وسيلة إلى الحلال حرام لذاته، كمن يتخذ الخيانة سبيلا للوصول إلى حقه، أو شهادة الزور لإثبات حق مجحود؛ فإن ذلك لا يسوغ؛ لأن الخيانة حرام لذاتها؛ وشهادة الزور حرام لذاتها؛ والمضرة التى تترتب على فساد الشهادات، وضياع الأمانات أشد من المفسدة التى تقع بضياع حق مفرد لواحد

(١) هبة الرجل لابنه يجوز الرجوع فيها فى مذهب أحمد خلافا للحنفية.

(٢) الفتاوى جـ٣ ص١٤٦.

من الناس؛ فإنه إن ساغ الاستشهاد بالزور لإثبات الحق؛ فيستشهد بالزور لإثبات الباطل، وإذا ساغت الخيانة للوصول إلى الحق، فسيسوغها لنفسه من يريدها لذاتها؛ وبذلك يكون أمر الناس فوضى؛ والحرام لذاته لا يباح مطلقا، ولا في أي حال إلا للضرورة.

٥٠٦- ولا يسوغ ابن تيمية إلا نوعين من الحيلة: (أحدهما) الحيلة لطلب الحق بمعارض القول التي توهم غير المراد. (والثاني) أن يلهم الله الشخص طريقا حلالا للوصول إلى الأمر الحلال الذي يريده، فإن ذلك مباح باتفاق الفقهاء ما دام لا يعطل أمرا من أوامر الشارع، أو حكما شرعيا من أحكامه أو شرطا من شروطه التي اشترطها في العقود، وفي الحل والتحريم، وإن الذي يفعل ذلك يسلك المقاصد الشرعية من طرق شرعية، وابن تيمية لايعد ذلك من التحايل على دين الله، إنما هو لتحقيق ما طلب الله سبحانه وتعالى، أو أباحه؛ ولذا يقول في ذلك: «وإن تحصيل المقاصد بالطرق المشروعة إليها ليس من جنس الحيل، سواء أسمي حيلة أم لم يسم».

٥٠٧- هذا نظر ابن تيمية للحيل يحرمها، ولا يعد منها الوصول إلى المقصود بطريق شرعي، وإن لم يكن هو موضوعا له، ولقد اشتهر عن الحنفية الأخذ بالحيل والمخارج، حتى أنه يروى أن للإمام محمد من أصحاب أبي حنيفة وهو ناقل كتبه إلى الأخلاف- كتابا في الحيل، وقد ذكره السرخسي في كتابه المبسوط شرح الكافي؛ ولقد تكلم الناس في نسبة الكتاب إلى محمد.

ومهما يكن مقدار نسبة ذلك الكتاب إلى راوية الفقه العراقي محمد بن الحسن فإن الحيل قد اشتهرت عند الحنفية، وللخصاف كتاب يسمى الحيل والمخارج، وبعض هذه الحيل مروى عن أبي حنيفة، وإن الدارس لتلك الحيل المأثورة عن أئمة الفقه الحنفي يجد أنه لم يكن القصد منها هدم أحكام الشريعة، بل تحقيق أحكامها، وتسهيل قبولها، والموافقة بين الأقيسة والقيود التي وضعوها في العقود ومصالح الناس وحاجاتهم، بما لا يخالف مقصدا شرعيا؛ فكانت الحيل لا لتحليل محرم، ولكن لتقرير الشريعة على وجه قريب من مصالح الناس[1].

---

(١) عقدنا في كتاب (أبو حنيفة) فصلا في الحيل، وازنا فيه بين المانعين للحيل وعلى رأسهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الذي حرر آراء شيخه، وبين نظر أبي حنيفة، وضربنا الأمثال وبينا أوجه الاتفاق والاختلاف، فراجع الكتاب المذكور من ص٤١٧ إلى ص٤٣٤.

هذه نظرات ابن تيمية إلى الذرائع، ولم نتصد لأدلتها، والأسس التى قامت عليها، لأنا بينا ذلك فى كتاب ابن حنبل، فمن أراد الاطلاع على هذه الأدلة فليرجع إلى كتاب (مالك).

٥٠٨- هذه أصول ابن تيمية التى اختارها مسلكا للاستنباط؛ وإن دراسته له، وأوجه النظر التى أبداها فيها تدل على استقلال فى اختيارها، فهو لم يكن فى اختيارها تابعا، كما لم يكن فيما وصل إليه منها تابعا؛ وكان له فضل تحرير بعضها؛ فالقياس على النحو الذى ذكره لم يكن مسبوقا بتحريره على هذا الوجه، وإن كان ينسبه إلى المذهب الحنبلى، وقد اتجه فيه إلى لب المعانى الفقهية، ولم يكتف بالأوصاف المجردة المنضبطة، بل قرب الفقه من وقائع الحياة ومصالح الناس، وخاض فى ذلك خوض الفقيه العارف بأدق أصول الاستنباط، وفقه الآثار، والعارف مع ذلك بمصالح الناس وحاجاتهم، فجاء قياسه منهجا سليما جعله فقها حيا ناميا.

وباب سد الذرائع، وما اتصل به من الحيل لم تعرف الاستفاضة فيه بالشرح والتبيين أكثر من استفاضة ابن تيمية، وكان فى هذا الغواص على المعانى الدينية والحقائق الشرعية العميقة.

وهكذا كل الأصول الفقهية التى درسها، قد اتضح من دراسته لها أنه إن تلاقى فيها مع المذهب الحنبلى، فعن اختيار مستقل، لا عن اتباع تقليدى، وإن المذهب الحنبلى قد استفاد من هذه الدراسة، فأضيفت إلى النتائج التى وصل إليها المجتهدون فيه، سواء أكانوا منتسبين أم كانوا مخرجين، وبذلك أضاف ثروة فقهية إلى ذلك المذهب الجليل.

٥٠٩- وبهذا ننتهى إلى أن ابن تيمية كان فقيها مجتهدا منتسبا، لأنه كان متحدا فى المناهج وهى الأصول التى اختارها طرقا للاستنباط، مع أصول المذهب الحنبلى، وكان الاتحاد فى الأصول بدراسة حرة غير مقلدة فأدت به إلى ذات الأصول التى اختارها علماء المذهب الحنبلى وحرروها.

وإذا كان قد اختار فى بعض فتاويه من غير المذهب الحنبلى، فإن ذلك لا يخرجه عن أنه مجتهد منتسب للحنابلة، لأنه وافق الحنابلة فى الأصول وأكثر الفروع، كما لم يخرجه عن نطاق الحنابلة ما خالف فيه المذاهب الأربعة عن بينة، وهى مسائل الطلاق بلفظ الثلاث، وكونها لا تقع إلا واحدة، والطلاق البدعى كالطلاق فى الحيض وكونه لا يقع، وكون الطلاق

لايقع منه إلا واحدة، ولا تقع الثانية إلا بعد الرجعة أو العقد، إن كان قد تركها بعد الأولى حتى انقضت عدتها، ثم عقد عليها بعد ذلك، وكذلك قوله أن الحلف بالطلاق لا يقع به شئ، وأن الطلاق المعلق إذا قصد به الحلف لا يقع به شئ، وغير ذلك من المسائل التى هى دون هذه المسائل فى المخالفة.

لا تخرجه هذه وأشباهها عن نطاق الحنبلية، لأن الفقيه المنتسب يقع منه مثل ذلك، كالشأن بالمزنى مع الشافعى، ولا يمكن أن يعد بهذه المسائل وأشباهها مجتهدا مستقلا، لأنها كانت مدروسة عند أئمة آخرين قبله كالشيعة الاثنا عشرية، ولأن المناهج متحدة مع مناهج أحمد، وحيث اتحدت المناهج بين متقدم ومتأخر، لا يعد المتأخر مستقلا، وإن الاستقلال فى الاجتهاد استقلالا مطلقا متعذر الوجود بعد القرن الرابع، لا لنقص فى القوى، بل لكثرة الدراسات واتساع آفاقها فى المذاهب، حتى أنه لا يكاد فقيه يأتى بمجموعة من الأصول لم يعتنقها إمام قبله، فكان لابد من الانتساب مع حرية البحث والاجتهاد.

آثار ابن تيمية

٥١٠- شغل ابن تيمية عصره بشخصه وفكره وقوله، وحيث حل كان حركة فكرية دائمة دائبة، ولم يمت إلا وقد كان لاسمه دوى فى شرق البلاد الإسلامية وغربها، وتجاوب اسمه لا فى مصر والشام وحدهما، بل فى ربوع البلاد الإسلامية كلها، وكان له تلاميذ تخرجوا على رسائله، كما كان له تلاميذ تخرجوا على درسه، وقد ترك وديعة فكرية للأجيال من بعده، هى مجموع ما وصل إليه من آراء على مقتضى الهدى السلفى فى اعتقاده، وما أيد آراءه من أدلة، وما ساق من آثار وأخبار، وما استشهد به من شواهد العقل والبدهيات الفكرية، ثم أودعها المجادلات والمساجلات التى قامت بينه وبين خصومه الكثيرين من فقهاء ومتكلمين ومتصوفين وفرق، ولم يترك طائفة من هذه الطوائف، إلا ولقوله الحاد ندوب فى مذهبها.

وإن هذه الوديعة الفكرية التى تعد ذخيرة خلفها للمسلمين فى القرن السابع والثامن الهجرى، قد أودعت فى بطون كتب كتبها، ورسائل دونها، وقام على هذه الكتب والرسائل تلاميذ قد آمنوا بكل آراء شيخهم، وفيهم نشاط، ولهم مدارك، ثم وجد فى الأجيال من اعتنق هذه الآراء، واتخذها مذهبا له.

وعلى ذلك نقول أن ابن تيمية خلف من بعده كتبا ورسائل حرر فيها آراءه وتلاميذه فسروها، ونظموا أبوابها، ورتبوا مسائلها، ودعوا إليها، وجماعات قد اعتنقت هذه الآراء، واختارتها تفسيرا لدينهم، ولنذكر كلمة موجزة عن كل واحد من هذه الأمور الثلاثة:

١- الكتب

٥١١- كان ابن تيمية قوة فكرية رائعة، أدهش الناس بمواهبه، وقد توافرت له أدوات البيان الرائع، فكان له لسان مبين، وقلم محرر، وكلاهما بتار يقطع الخصوم ويصرع المجادلين، لا لأنه كان دائما على الحق، ومخالفوه كانوا دائما على الباطل، فإن الحق مشترك بين العلماء، وفى كل عصر قوم يقومون بحجة الله فى الأرض، ولكن التاريخ مع ذلك يسجل أنه كان أكثر مواهب من مجادليه ومناظريه، فلم يكن فيهم بيانه ولا قلمه، ولعله يسترعى الأفهام بذلك أولا، ثم بحجته ثانيا.

وقد خلف طائفة من الكتب والرسائل فى عدة أبواب من العلم؛ بعضها فى التفسير، وبعضها فى الفقه والأصول، وبعضها فى الكلام، وبعضها كان جدلا بينه وبين خصومه.

كتب فى التفسير:

٥١٢- ولقد كتب ابن تيمية فى التفسير رسائل وكتبا، ومما كتب من رسائل فى التفسير رسالة قيمة فى منهاج التفسير، وكيف يكون، وقد قبسنا منها كثيرا عند كلامنا على منهاجه فى تفسير القرآن، واستخراج الأحكام الشرعية، وتفسير آيات الصفات وغيرها.

ولقد قال المؤرخون ناقلين عن تلاميذه أنه جمع قدرا كبيرا فى تفسير القرآن الكريم، وقالوا إنه يقع فى أكثر من ثلاثين مجلدا، وقد بيض أصحابه بعضه، وكثير منه لم يكتبوه: ولعل الباحثين يعثرون على ذلك التفسير كاملا، فإن الذى أثر عنه هو نموذج جيدة للتفسير السلفى، قد اختلط بعمق النظر، وسلامة الذوق، من غير أن يطغى النظر على الأثر، ولا أن يختفى الفكر المستقيم بين مختلف الروايات، وشتى النقول؛ بل إنك لترى عقله المتفكر المتدبر يلمح وراء الروايات، وفى مزدحم الآثار، ومن ذلك المأثور الذى نقرؤه فى تفسير سورة

الصمد، وتفسير المعوذتين، وتفسير سورة النور، وكل هذا مطبوع فى مصر مقروء. ولقد كان فى تفسيره يتجه بإخلاص طالب إلى الآية ومعناها، مستعينا فى ذلك بالآثار السلفية، والمدلولات اللغوية، وأحيانا يقرأ كثيرا ولا يهتدى، ولقد روى عنه أنه كان يقول: «ربما طالعت على الآية الواحدة نحو مائة تفسير، ثم أسأل الله الفهم، وأقول: يا معلم آدم وإبراهيم علمنى، وكنت أذهب إلى المساجد المهجورة ونحوها، وأمرغ وجهى فى التراب، وأسأل الله تعالى وأقول: «يا معلم إبراهيم فهمنى»[1].

ويظهر من هذا القول مقدار عنايته بفهم القرآن وتفسيره، وإدراك روحه ولبه من وراء الآثار الصحاح عن النبى ﷺ والصحابة والتابعين، ولقد قال بعض تلاميذه أنه كتب نقول السلف مجردة عن الاستدلال على جميع القرآن، وكتب مقدارا كبيرا بالاستدلال.

أى أنه رضى الله عنه جمع النقول المفسرة للقرآن الكريم، لتكون مادته فى التفسير، ثم ابتدأ بالتفسير على ضوء هذه النقول، ويظهر أنه كتبها للتفسير أولا وبالذات، ثم ليستفيد منه فى دراساته الدينية فى مسائل الصفات وغيرها من المسائل الاعتقادية والفقهية، ولذا كتب على بعضها: «كتبته للتذكرة»[2].

ولقد كان فى سجنه الأخير يذاكر القرآن، ويتلوه ويتفهمه، ولقد طلب منه أحد تلاميذه وهو فى السجن أن يكتب فى القرآن كله تفسيرا مرتبا، بدل أن يكتفى بجمع نقول عن السلف فى غير ترتيب. أو من غير تطبيق له على الآيات، فكتب إليه يقول: «إن القرآن منه ما هو بين بنفسه، وفيه ما قد بينه المفسرون فى غير كتاب، ولكن بعض الآيات أشكل تفسيرها على جماعة العلماء، فربما يطالع الإنسان فيها عدة كتب، ولا يتبين له تفسيرها وربما كتب المصنف الواحد فى آية تفسيرا، ويفسر غيرها بنظيره، فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل، لأنه أهم من غيره، وإذا تبين معنى آية تبين معانى نظائرها، وقال: «قد فتح الله على هذه المرة من معانى القرآن ومن أصول العلم بأشياء كان كثير من العلماء يتمنونها، وندمت على تضييع أكثر أوقاتى فى غير معانى القرآن، أو نحو هذا»[3].

---

(١) العقود الدرية ص٢٦. (٢) الكتاب المذكور ص٢٧.

(٣) الكتاب المذكور ص٨٨

٥١٣- ومن هذا يتبين أن ابن تيمية كان معنيا بجمع نقول السلف فى التفسير، ولعل ما جمعه هو المجلدات الثلاثون التى نقلنا خبرها أولا، ولكنه عندما حرر وطبق هذه النقول على الآيات، لم يكتب كل التفسير، لأن بعض الآيات لا يحتاج إلى تفسير، إذ هى تفسر نفسها، وبعضها قد فسره المفسرون وكتبت فيه الكتب؛ ولكنه عنى بما يشتبه أو يخفى، فعنى بمحاولة إدراكه، ودراسته والوصول إلى الحق فى تفسيره، وأثر عنه قوله فيه مكتوبا، وتلقى تلاميذه بعضه مكتوبا عنه فى حياته، وأخذوه من الحكام بعد وفاته، ولذلك كان المأثور قليلا بالنسبة إلى المكتوب عن السلف، والمعروف الآن بين الناس منشورا أقل من ذلك، ومن كتبه فى القرآن: فضائل القرآن، وأقسام القرآن، وأمثال القرآن.

كتب العقائد:

٥١٤- وكتب ابن تيمية فى العقائد كثيرة، بل لعلها أغزر ما كتب مادة، ومنها كتاب الإيمان، وقد استعرض فيه الفرق بين الإيمان والإسلام، وزيادة الإيمان ونقصه، ودخول العمل فى الإيمان وعدم دخوله، وغير ذلك، وقد استعرض فى ذلك أقوال السابقين وناقشها، واستخلص الحق من بينها.

ومنها كتاب الاستقامة، ومنها كتاب اقتضاء الصراط المستقيم، وكتاب الفرقان، وشرح الأصبهانية، ورسائله: الحموية، والتدمرية، والواسطية، والكيلانية، والبغدادية، والبعلبكية، والأزهرية، والإكليل، ورسالة مراتب الإرادة، ورسالة القضاء والقدر، وبيان الهدى من الضلال، ومعتقدات أهل الضلال، ومعارج الوصول، والسؤال عن العرش، وبيان الفرقة الناجية، وغير ذلك من الكتب والرسائل.

وله فى مناهج الاستدلال كتاب نقض المنطق، والرد على المنطق، كما له فى الرد على الفلاسفة مجلدات، ولانستطيع أن نحصى كتبه الخاصة بالعقائد، فإنها قد شغلته مسائلها والمناقشة فيها أكثر حياته، فإنه من وقت أن كتب رسالته الحموية سنة ٦٩٨ هـ إلى أن توفاه الله سبحانه وتعالى وهو يكتب مؤيداً آراءه فيها الكتب الطوال أحياناً، وبالرسائل أحياناً وإن كان اشتغاله بعلوم العقائد قد زاحمه اشتغاله بالفقه والآثار.

وقد أخذت بعض كتابته فى العقائد مظهراً جدليا، وكانت مناقشته يتبع فيها منهاج المناقش المجادل، ومن هذا كتاب منهاج السنة، وكتاب موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.

٥١٥ – وقد اختص من بين كتبه موضوع الجدل فى الدين والعقائد والحلال والحرام بكتاب سماه (تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل) وقد قال فى مقدمته بعد الإشارة إلى طريقة المتقدمين فى المجادلة بالتى هى أحسن: ثم صار المتأخرون بعد ذلك يتناظرون فى أنواع التأويل والقياس، بما يؤثر فى ظن بعض الناس؛ وإن كان عند التحقيق يئول إلى الإفلاس؛ لكنهم لم يكونوا يقبلون من المناظرة إلا ما يفيد، ولو ظنا ضعيفاً للناظر؛ واصطلحوا على شريعة من الجدل للتعاون على إظهار صواب القول والعمل؛ ضبطوا بها قوانين الاستدلال لتسلم عن الانتشار والانحلال، فطريقتهم وإن كانت بالنسبة إلى طرائق الأولين غير وافية بمقصود، لكنها غير خارجة عنه بالكلية، ولا مشتملة على ما يؤثر فى القضية، وربما كسوها من جودة العبارة، وتقريب الإشارة، وحسن الصياغة وصنوف البلاغة ما يحليها عند الناظرين وينفقها عند المتناظرين مع ما اشتملت عليه من الأدلة السمعية والمعانى الشرعية، وبنائها على الأصول الفقهية، والقواعد الشرعية والتحاكم فيها إلى حاكم الشرع الذى لايعزل، وشاهد العقل المربى المعدل.

«ثم إن بعض طلبة العلوم من أبناء فارس والروم صاروا مولعين بنوع من جدل المموهين، استحدثه طائفة من الشرقيين، وألحقوه بأصول الفقه فى الدين، راوغوا فيه مراوغة الثعالب؛ وحادوا فيه عن المسلك اللاحب، وزخرفوه بعبارات موجودة فى كلام العلماء قد نطقوا بها؛ غير أنهم وضعوها فى غير مواضعها المستحقة لها، وألفوا الأدلة تأليفاً غير مستقيم، عدلوا عن التركيب الناتج إلى العقيم، غير أنهم بإطالة العبارة وإبعاد الإشارة، واستعمال الألفاظ المشتركة والمجازية فى المقدمات، ووضع الظنيات موضع القطعيات؛ والاستدلال بالأدلة العامة حيث ليست لها دلالة على وجه – يستلزم كلامهم الجمع بين النقيضين مع الإحالة والإطالة، وذلك من فعل غالط ومغالط للمجادل»[1].

وترى من هذه المقدمة التى صدر بها كتابه، كيف يشتد فى نقد إدخال المنطق فى العلوم الإسلامية، ويشير الى أول علم دخل فيه، وهو أصول الفقه فى الدين، وهو بذلك يشير إلى حجة الإسلام الغزالى الذى جعل أول كتابه المستصفى مقدمة أوجز فيها علم المنطق بحدوده ورسومه وأقيسته.

---

(١) العقود الدرية ص ٣٤.

٥١٦ – ومن بين الكتب ما جمع بين المناقشة الخصبة المنتجة؛ والعلم الصحيح العميق فهو من ناحية مرجع فى بابه، وحقائق علمية صادقة عميقة، ومن ناحية أخرى جدل ومناظرة جيدة محكمة عميقة، وأوضح مثل لذلك كتابان هما: منهاج السنة، وقد قبسنا منه كثيراً عند دراستنا لآرائه فى الخلافة والعقائد، ونزاعه مع الشيعة، والكتاب الثانى، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح.

كتاب الجواب الصحيح:

٥١٧ – وإنا نخص ذلك الكتاب ببعض القول الموجز، فهو أثر قيم خالد من آثار ابن تيمية، وهو يقع فى أربعة مجلدات ضخام.

وإن السبب الباعث لتأليف هذا الكتاب يقوم على أمرين(أولهما) رغبة من شيخ الإسلام ابن تيمية فى إعلان الإسلام بين المسيحيين، وبيان حقائقه مقارنا بما عندهم ليتبين لهم الحق، وبيان حقيقة السيد المسيح عليه السلام ودعوته، ويظهر أن الذى بعث ذلك فى نفسه الاحتكاك الذى كان بين المسلمين والنصارى فى الحروب أولا، ثم التحريضات السياسية ضد المسلمين ثانياً، ثم تأليب أهل الذمة على المسلمين ثالثا، وإن لم يكن التأليب سهلا للعدل الذى كان ينعم به أولئك فكانت الموازنة بين الدينين مستمرة بالحق وبالباطل؛ فكان حقا على ابن تيمية أن يدلى بدلوه فى الدلاء وخصوصاً أنه الذى جاهد وناضل فى كل موضع رأى فيه ما يوجب الدفاع عن الإسلام.

(الأمر الثانى) وهو السبب المباشر أن كتاباً ورد من قبرص فيه بيان أن دين النصارى فى عصره هو ما جاء فى كتبهم، وفيه الاحتجاج له بما يحتج به دينهم وفضلاء ملتهم قديما وحديثاً من الحجج السمعية والعقلية، فتصدى ابن تيمية للرد، وقال فى ذلك: «اقتضى هذا أن نذكر من الجواب مايحصل به فصل الخطاب، وبيان الخطأ من الصواب، لينتفع به أولو الألباب، ويظهر ما بعث الله به رسله من الميزان والكتاب»[1].

وقد عنى فى دراسة كتابهم، والجواب عما جاء به يتتبع ما ذكروه بلفظه، وتتبع كل فصل مثله يرد به، ولقد قال فى كلامهم، وقائليه وسببه: «وأنا أذكر ما ذكروه بألفاظهم بأعيانها؛ فصلا فصلا، وأتبع كل فصل بما يناسبه من الجواب فرعا وأصلا، وما ذكروه فى

(١) مقدمة الكتاب ص ١٩.

هذا الكتاب هو عمدتهم التى يعتمد عليها علماؤهم فى مثل هذا الزمان، وقبل هذا الزمان، وإن كان قد يزيد بعضهم على بعض بحسب الأحوال، فإنا فى هذه الرسالة وجدناهم يعتمدون عليها قبل ذلك، ويتناقلها علماؤهم بينهم، والنسخ بها موجودة قديمة، وهى مضافة إلى بولص الراهب أسقف صيدا الإيطالى، كتبها إلى بعض أصدقائه، وله مصنفات فى نصر النصرانية»[1].

وبولص هو صاحب الرسائل الأربع عشرة المشهورة التى تعد أصلا من أصول النصرانية الحاضرة.

٥١٨ – وابن تيمية فى هذا الكتاب مدافع، وليس بمهاجم، ولكنه كدأبه فى الجدل يهدم حجة خصمه، ويفل سيفه الذى يشهره عليه، ثم يغير عليه فى قوة وشدة، وإن كانت مناقشته فى هذا الكتاب هادئة فى جملتها، ومهما يكن الباعث على الكتاب من رد هجومهم، فقد كان فى دفاعه أيضاً مهاجماً؛ لأن خير الدفاع ما كان هجوماً.

وإن فصول الكتاب تثبت أنه كان فى فصل رادا مدافعاً، ولكنه لايقتصر على رد الخصوم إلى ديارهم، بل يضربهم فى عقر دارهم، حتى لايعاودوا بعد ذلك الهجوم.

٥١٩ – والكتاب ستة فصول؛ كل فصل منها رد لفصل من هجومهم، وهجوم فى باب هذا الفصل، والفصل الأول دعواهم أن محمداً ﷺ لم يبعث إليهم، بل إلى أهل الجاهلية من العرب، وأن فى القرآن الكريم ما يدل على ذلك، ويرد عليهم ابن تيمية حجتهم، ويأخذ مما ساقوا دليلا على عموم الرسالة المحمدية، ويسوق الحجج والأدلة المثبتة لذلك العموم غير ماساقوا هم مما يحسبونه لهم، وهو حجة عليهم، ثم هو فى هذه الأثناء يغير على كتبهم التى بأيديهم، وعلى استحلالهم للخنزير، وامتناعهم عن الختان، وتقديسهم للصليب وغير ذلك، وفى الجملة هو فى هذا الفصل يثبت صدق محمد ﷺ وعموم رسالته، ويهاجم من هاجموه.

٥٢٠ – والفصل الثانى دعواهم أن محمداً ﷺ أثنى فى القرآن على دينهم الذى هم عليه، ومدحه بما أوجب أن يثبتوا عليه، لا أن يتركوه ويبدلوا دينهم الذى ارتضوا، وفى رد هذا الفصل يبين ابن تيمية حقيقة المسيحية التى زكاها القرآن، وما اعتراها من تغيير وتبديل، ويثبت أن كل ما عندهم من شعائر دينية ليس هو الذى جاء به المسيح عليه السلام،

(١) الكتاب المذكور.

فالقرآن أثنى على الشريعة التى جاء بها المسيح؛ وليست هى التى كان يدعيها المسيحيون فى عصره؛ فإذا ذكر القرآن الإنجيل فى مقام الثناء، فليس هو الإنجيل الذى يقرأون؛ وإن ذكر الشريعة التى أتى بها الإنجيل فى احترام، فليست هى الشريعة التى يعتنقون، ثم يكر عليهم فى تغييرهم وتبديلهم، وبيان السبب فى انحرافهم، وتحريفهم الكلم عن مواضعه، وهو فى كل ذلك يفسر آيات القرآن التى يسوقونها لأنفسهم محتجين بها، مبينا الحق فيها، وبطلان حجتهم، فهو تارة يلبس درع المدافع، وأحياناً يحمل سيف المهاجم؛ وهو فى الموقفين يصول ويجول.

٥٢١ – والفصل الثالث دعواهم أن نبوات الأنبياء المتقدمين، وكتبهم كالتوراة والزبور، تشهد لدينهم الذى هم عليه من الأقانيم والتثليث، والاتحاد[1] وغير ذلك بأنه حق وصواب؛ فيجب التمسك به، ولايجوز العدول عنه؛ إذ لم يعارضه شرع يرفعه، ولاعقل يدفعه، وهنا نجد ابن تيمية يتقصى نقولهم التى نقلوها نصا نصا، وكيف حاولوا أن يحملوها معنى التثليث، ومعنى الحلول الإلهى فى الجسم الإنسانى؛ ولايترك نصا ذكروه إلا ساقه، ووازن فيه المعنيين، المعنى الذى ساقوه، وحملوا الألفاظ من المعانى من غير تعمل ولاتكلف؛ وبعض العبارات يثبت أنها غير صحيحة السند، وأنها لاتعول على نقلها؛ ثم لايكتفى بذلك النقض لمقدمات الاستدلال التى يسوقونها ليثبتوا التثليث، والحلول، بل يكر على النتيجة، ويثبت منافاتها للعقول، ويهاجمها هجوما هادئا عقليا؛ مستعيناً فى ذلك ببعض نصوص قرآنية؛ مثل قوله تعالى: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون»[2].

٥٢٢ – والفصل الرابع قد ذكروا أن المعقول يثبت ماهم عليه من التثليث، ويقولون إنه ثابت بالنظر المعقول، والشرع المنقول؛ وهو موافق للأصول؛ وهنا نجد ابن تيمية يتمم ما ذكره فى الفصل الذى سبقه، ويبين بعد هذه الآراء عن معانى التوحيد التى جاءت بها الديانة، ويخوض ابن تيمية فى هذا المقام فى العقليات خوض العارف المستمكن، ويكون رده هجوما، ودفاعه نقضا؛ لأنه فى هذه المسألة لاهجوم على القرآن، فيدافع، بل هو هجوم على ما هو مقرر فى البدائه فيبين أحكام العقل وبدائه العقول، ويفسر الإلهيات تفسير الخبير الفاهم، ويبين مقالة أريوس، ومناقضته، ودخول قسطنطين ملك الرومان فى النصرانية، واضطهاد النصارى لمن يتنصر، وكيف أخذ التحريف للعقيدة يسير إلى أقصى الطريق.

---

(١) هذا تعبير ابن تيمية ويقصد به الحلول، أى حلول اللاهوت فى الناسوت.

(٢) آل عمران: ٥٩

٥٢٣ - والفصل الخامس : موضوعه مناقشة دعواهم أنهم موحدون، والاعتذار عما يقولونه من ألفاظ يظهر منها تعدد الآلهة كألفاظ الأقانيم بأن ذلك من جنس ماعند المسلمين من النصوص التى يظهر منها التشبيه والتجسيم؛ ويناقش ابن تيمية هذا، ويبين التناقض بين الدعويين، وعدم إمكان التوفيق؛ وتعذر تلاقى التثليث مع التوحيد، لأنهما حقيقتان متناقضتان، ويرد تشبيه ابن البطريق لحلول اللاهوت فى الناسوت بفيضان شعاع الشمس على الأرض؛ فى أنه ليس لنورها حلول؛ ويسترسل فى مناقشة هذا التشبيه وغيره من التشبيهات التى يضربها علماء النصارى فى جدلهم مع المسلمين ليثبتوا أن تثليثهم توحيد، ثم يناقش ادعاءهم أن الأقانيم الثلاثة تشبه قول من يدعون أن لله يدا، وإن لله عينا إلى آخره، وكأنهم يهاجمون بهذا بعض الحنابلة ومن ينهجون نهجهم، ويهاجمون ابن تيمية الذى يثبت ذلك من غير تشبيه ولاتجسيم، فيتقدم ابن تيمية للرد مبينا الفارق بين قولهم وقوله؛ وأنه لا يمكن أن يكون الثلاثة واحداً، ولكن يمكن أن يكون الواحد له عدة صفات وخواص اختص بها لا يشاركه أحد فيها[1].

٥٢٤ - والفصل السادس من الكتاب كلامه فى دعواهم أن المسيح عليه السلام جاء بعد موسى عليه السلام بغاية الكمال، فلا حاجة بعد النهاية إلى شرع مزيد على الغاية، بل يكون ما بعد ذلك شرعا غير مقبول، ويقولون فى ذلك «إن الشريعة عدل وفضل، وإن شريعة العدل جاء بها موسى عليه السلام، وفى التوراة تنظيم أحكامها، فلما استقرت، واطمأن الناس إلى أحكامها جاءتهم شريعة الفضل وشريعة الكمال، فجاء عيسى بهذا الكمال والفضل رحمة بالعالمين، فقد تم الأمر بالعدل المنظم، والفضل المكمل».

ويرد ابن تيمية رضى الله عنه فى هذا الباب ردا محكما، فيسير على مقتضى منطقهم، فيقول إن الشرائع ثلاثة لا اثنتان: شريعة عدل، وشريعة فضل، وشريعة جمعت بين العدل والفضل، أى بين التنظيم الاجتماعى فى كل صوره، وفروعه الجزئية التى تختلف باختلاف العصور، والكمال الإنسانى، والنزوع الروحى، فالشريعة التى جمعت هذين العنصرين هى أكمل الشرائع؛ وهى شريعة الإسلام، ويبين رضى الله عنه كيف جمع الإسلام بين العدل والتسامح فى أسلوب محكم دقيق عميق، يصح أن يكون قائما بذاته فى بيان

---

(١) راجع هذا الجزء الثالث ص ١٣٠ وما يليها.

معنى الإسلام فى الجمع بين عناصر الكمال، وطرائق التهذيب والتثقيف، وإقامة العدل والقسطاس المستقيم؛ ويوازن بين ما جاء فى الإسلام، وما جاء فى التوراة موازنة دقيقة محكمة، ويوازن بين ما جاء فى الإنجيل من الكمال الإنسانى وبين ما جاء فى القرآن.

ولايكتفى بذكر هذه الحقائق، بل يتجاوز ذلك إلى إثبات البشارات بالشرع المحمدى؛ والإشارة إلى الشرع الكامل، والطريق الأمثل، وأن الشرائع التى سبقته تمهيد، وهو النهاية، وطريق وهو الغاية، وجزئى وهو الكلى.

ويعقب ذلك بالكمال فى شخص الرسول عليه الصلاة والسلام، وشريعته، ومعجزتها، وأدلتها، ويتناول ذلك فى الجزء الرابع من الكتاب، وهو مسك الختام.

وإن هذا الكتاب أهدأ ما كتبه ابن تيمية فى الجدال، وهو وحده جدير بأن يكتب ابن تيمية فى سجل العلماء العاملين، والأئمة المجاهدين، والمفكرين الخالدين.

كتب فى الفقه:

٥٢٥ – والفقه أخصب جزء من إنتاج ابن تيمية، وإن لم يكن أكثر إنتاجه ضجة وظهوراً، فإنه أنتج فى الفقه إنتاجا عظيما، ومعاييره الفقهية التى درس بها الفقه دراسة مقارنة عميقة تعد من أدق المعايير، وأضبطها، وإن مداركه الفقهية تعد أثمر وانضج من مداركه فى العقيدة، وإن كانت الأخيرة قد أخذت الشطر الأكبر من حياته، ولعل السبب فى ذلك علمه العظيم بالآثار السلفية، وهى تمد الفقيه بعناصر جيدة عظيمة فى أبواب الفقه وأثرها فى تكوين الفقه أكبر من أثرها فى تكوين الباحث فى العقيدة، لأن عباراتهم فيها أكثرها مجازى يحتاج إلى تأويل وإسنادها من حيث القوة لاتكفى لتكوين جزم ويقين، هذا ومن خواص العقيدة وأدلتها أنه لابد أن تكون منتجة جزما أو يقينا؛ أما بالنسبة للأحكام العملية؛ فإنها تجعل الفقيه المجتهد يعيش فى عصر الصحابة والتابعين، ويتسامى إلى مداركهم الفقهية، فيقول فيه القول الذى يتفق مع لب الفقه الإسلامى العميق.

٢٥٦ – وقد ترك ابن تيمية آثاراً فقهية جليلة منها فتاويه المختلفة التى كان بعضها فى مصر، وبعضها فى الشام، وقد جمعت منها المجلدات الضخام؛ وله قواعد جليلة فى مسائل تتشعب فيها الأنظار، وتختلف حولها أوجه التفكير، فوضع فيها ضوابط يلتقى عندها المختلفون، ومن هذه القواعد قواعد فى الوقف والوصايا وقاعدة فى الاجتهاد

والتقليد، وقاعدة تفضيل مذهب أهل المدينة، وهى فى رسالة تسمى المالكية، وقاعدة شمول النصوص وقاعدة القياس، وقاعدة فى لعب الشطرنج، وقواعد فى السفر، وقواعد فى أحكام الكنائس، وقاعدة رجوع المغرور على من غره، وقاعدة الضمان، وقاعدة فى طهارة سؤر ما يؤكل لحمه وبوله، وقاعدة الجهاد والترغيب فيه؛ وغير ذلك من قواعد ضمنها كتبه وفتاويه، ومن رجع إلى فتاويه وجد من ذلك الكثير الذى لايحصى عدداً.

وله رسائل جليلة محكمة منها رسالة القياس، ومنها رسالة الحسبة، ورسالة وضع الجوائح، والكتاب فى النكاح المحلل، وكتاب العقود، وغير ذلك من كتب ورسائل فى الفقه والأحكام، وله فوق ذلك أعمال علمية موضوعها الفقه أتم بها عمل أبيه وجده، فله تعليق على كتاب المحرر فى الفقه لجده الشيخ مجد الدين، فى عدة مجلدات، وله كتاب شرح فيه قطعة من كتاب العمدة فى الفقه، للشيخ موفق الدين فى مجلدات أيضاً.

وفى الحق أن رسائله وقواعده وكتبه فى الفقه بلغت عدداً عظيماً، وبعضه منشور بين الناس، وبعضه غير منشور، وهو أكثر، وقد نقلنا لك نماذج فقهية فى أبواب مختلفة، ومناح مختلفة، وكلها كان فيه نسيج وحده فى التحرى والاستقصاء والتتبع والإحاطة.

وصف عام لكتب ابن تيمية:

٢٥٧ – اختصت كتب ابن تيمية بصفات تجدها بارزة فيها، حتى أنك إن مارست قراءتها، ثم قرأت كتابا له من غير أن تعرف نسبته إليه تنسبه إليه، ولاتكاد تخطئ، وأوضح تلك الخواص التى اختصت بها كتابته:

(أ) الوضوح، فإنها واضحة مشرقة نيرة لا تعقيد فيها ولا إبهام، ولعل السر فى هذا الوضوح أنها كانت فى كثير من الأحوال ردوداً فى مجالات، أو نقداً لبعض المناحى والآراء أو توضيحا لفكرة شرعية استبهمت على العقول، أو ردا لفكرة إلى المحرر من الاصول، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الفكرة جلية، والعبارات بينة فى الدلالة عليها.

(ب) الإكثار من الاستشهاد بالأحاديث النبوية، والآثار السلفية من أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم، والأئمة المجتهدين على اختلاف مناهجهم، حتى كأنك إذ تقرؤه تقرأ علم السلف قد نقله إليك، وإذا استغرقتك قراءته نقل فكرك وعقلك إلى حيث كان السلف الصالح يعيشون ويفكرون، فهو ينقل إليك آثارهم لينقل عقلك إليهم، ويسمو بفكرك إلى مناهجهم.

(جـ) وتختص كتابته فوق ذلك بإشراق الديباجة وطلاوة العبارة، وسلامة المنهاج العربى، ووضع الألفاظ فى مواضعها من حيث السبك العربى الجيد من غير أن يكون ذلك على حساب المعنى، أو يخرج بالقارئ من نطاق الكتابة العلمية إلى حيث الكتابة الأدبية التى تشبع الخيال، وتوجهه من غير أن تثير العقل العلمى وتنبهه، فهو الكاتب العلمى المجود لألفاظه وأسلوبه.

(د) وتختص كتابة ابن تيمية بعمق التفكير عمقا كبيرا؛ حتى لتذهب به تأملاته الفكرية إلى درجة العمق الفلسفى، ولولا موقفه فى آيات الصفات، والأخبار التى تتصل بالذات العلية، وأخذه هذه الآيات على ظاهرها من غير أى محاولة لإخراج الألفاظ حتى إلى المجاز القريب، لولا حملته على الفلاسفة والمناهج الفلسفية لعددناه من فلاسفة الإسلام، وإذا كان بعض العلماء الأقدمين سمى الشافعى فيلسوف الفقهاء عندما كتب رسالة الأصول، ووضع أسس الاستنباط، فإن من حق العلم أن يسمى ابن تيمية فيلسوف الفقهاء؛ بدراساته الفقهية المقارنة؛ وأنه حتى فى محاربته الفلسفية كان يجادلهم بمنهاج فلسفى عميق.

٥٢٨ – وإذا كانت هذه الأوصاف التى ذكرناها مزايا لكتابته، وله غيرها فإن فى كتابته أو تصنيفاته فى كثير من الأحوال عيبا واضحا، وهو كثرة الاستطراد حتى أنه أحياناً يتكلم فى العقائد؛ فيستطرد ويشرح مسألة فى الحديث؛ وأحيانا يكتب فى مسألة فقهية فيستطرد استطرادة طويلة يوضح معها مسألة أصولية، ثم يعود بعد رحلة طويلة إلى المسألة الفقهية التى هى من أصل الموضوع، ويبتدئ فيقول: والمقصود وإن ذلك يتكرر فى كثير من بحوثه الفقهية، وكثيرا ما يقرر قواعد أصولية محكمة فى أثناء شرح جزئية فقهية والاستدلال لها، وربما كانت القاعدة التى ذكرها استطرادا أدق وأحكم وأكثر إنتاجا من ذات الموضوع نفسه.واعتبر ذلك بالبحث الذى كتبه فى إبطال نكاح المحلل، ففى أثناء الاستدلال للبطلان بالأدلة التى ذكرها ذكر قاعدتين عظيمتين من قواعد الفقه وذكرهما باستفاضة، بحيث لاتجد توضيحا لهما لأحد غيره أكثر مما ذكره، بل لاتجد توضيحا يماثله إلا إذا استقى منه، وهاتان القاعدتان هما قاعدة سد الذرائع؛ وقاعدة الحيل الشرعية، فلاتجد أحدا قد أفاض فى بحث هذين البابين أكثر مما أفاض أو يماثله إلا تلميذه ابن القيم؛ فإنه قد أفاض فيهما فى كتابه إعلام الموقعين؛ وهو فى هذه الاستفاضة قد اعتمد على شيخه فى كتابته، كما يبدو بادى الرأى لمن اطلع على الورد والصدر.

وإن هذا الاستطراد بلاشك عيب في التأليف، يضعب القراءة ويؤثر في الاستفادة، فإن من أراد الاطلاع على الموضوع الأصلي يجد نفسه مضطرا ليقرأ غير ما يطلب، ويطلع على إكراه منه على غير ما يريد؛ لأنه لامحالة سيقرؤه، حتى يعرف في أى مكان يعود إلى الموضوع الأصلى، وإن قراءته الكارهة لايستفيد منها، لأنه لايطلبها فلايمعن فيها؛ بل يعبرها عبرا سريعا إلى مقصوده ومطلوبه، ويمر عليها كأنها من اللغو، لأنها غير ما يريد، مع أنها علم قيم مفيد.

والمسائل الاستطرادية لايستفيد منها طالبها بيسر وسهولة، لأنه إن طلبها فسيبحث عنها في مظانها، فلايجدها، وقد يهتدى إليها إن كان متمرسا بكتابة ابن تيمية مستوعبا لكثير منها، إذ يجدها في موضع استطرادها.

٥٢٩ – وكتب ابن تيمية فيها تكرار للموضوعات والمعلومات، فتراه يكتب الموضوع الواحد في عدة من كتبه، فترى في كتاب منهاج السنة كثيرا من آرائه في الوحدانية والصفات؛ كما ترى في كتابه نقض المنطق بعض كلام في ذلك، وفي المتشابه والتأويل، وترى في التدمرية ذلك كثيراً، كما تراه في الحموية، وهو لبها، وكما تراه في رسالة الفارق، وهكذا تجد الموضوع الواحد قد ذكر في عدة من كتبه ورسائله؛ فليس كل كتاب من كتبه أو كل رسالة من رسائله قد اختص بطائفة من المعلومات لاتوجد في غيره، إلا إذا اقتضت ذلك ضرورة التنسيق والترتيب والتبويب؛ وتكميل الموضوعات وإيفاؤها.

والسبب في هذا التكرار أمران: أولهما استطراده الكثير، فإن استطراده في بعض المسائل قد يدفعه إلى شرحها في عدة كتب؛ لأنه كلما جاءت مناسبة لبيانها بينها من غير أن يحيل على ما كتب من قبل.

أما الأمر الثاني: وهو أظهر من الأول وأوضح، فهو أن كثيرا من كتبه كان جدلا بينه وبين غيره، وبعض رسائل يرسلها إجابة عن مسائل يسألها فيكتب الموضوع مستوفى إما إجابة للسائل المستفهم أو المجادل المنازل، فما كان ثمة فرصة للإحالة على ما كتب من قبل، وما كان من المناسب أن يسكت عن الإجابة وهى مطلوبة، أو يسكت عن المناظر، وهو قادر على إفحامه في الحال.

لأجل هذين السببين تعدد بيان موضوعات كثيرة مما خاض فيه؛ وإن تعدد هذا البيان واتحاد المعانى فيه مع اتحاد الألفاظ أحيانا يدل على أنه كان مؤمنا أشد الإيمان بما يقول؛ وهو مثاب باجتهاده سواء أخطأ أم أصاب؛ فحسبه أنه مؤمن بما يقول مخلص فى طلبه، مجتهد فيه، والله سبحانه ولى التوفيق.

٢ - تلاميذ الشيخ

٥٣٠ - لعل الجيل الذى عاش فيه ابن تيمية لم يعرف شيخا كثر تلاميذه ومريدوه، كما كثر تلاميذ الشيخ تقى الدين رضى الله عنه، ولقد كان تنقله بين مصر والشام، وتنقله فى مصر بين الإسكندرية والقاهرة مع عكوفه الدائم على الدرس والفحص والجدال والخطابة، سببا فى أن كثر تلاميذه كثرة عظيمة، فكان له تلاميذ فى مصر؛ وتلاميذ فى الشام، وتلاميذ مصر بين القاهرة والإسكندرية.

بيد أنه يلاحظ أن تلاميذه نوعان، لأن دروسه كانت نوعين، فالنوع الأول من دروسه دروس عامة يلقيها على العامة فى المسجد الجامع يرشدهم بها ويبين لهم الاتباع وحقيقته، ويجنبهم الابتداع كما كان الشأن فى كثير من دروسه بمصر، وببعض دروسه العامة فى الشام وحيثما حل، كما فعل بغزة عندما مر بها، وهو مقبل إلى مصر؛ وقد كان له تلاميذ فى هذه الدروس العامة يلازمونها، وإن كان الأحرى أن يسمى أكثرهم مريدين، لأنهم لاطاقة لهم بأن يدركوا كل مدارك الشيخ، حتى يكونوا له تلاميذ بالمعنى الخاص الذين يرثون فيه علمه.

والقسم الثانى من دروسه، دروس خاصة كان يلقيها على تلاميذه الذين اختصوا بعظم المدارك وصلحوا لأن يكونوا ورثته فى علمه من بعده، والقائمين على تركته الفكرية وخلفاءه فيها، وهؤلاء هم الذين كان يلقى عليهم كل تفكيره ومنهاجه فى مدارس الشام، وبعض الاجتماعات الخاصة، فى مصر والشام.

٥٣١ - وإن هذا القسم من التلاميذ هم الذين قاموا على تركته الفكرية من بعده وأكثرهم من الحنابلة، وكثير منهم من الشافعية، وإن عددهم لايحصى، فقد كانوا كثيرين لطول المدة التى ألقى دروسه فيها، فقد ألقى دروسه نحوا من ستة وأربعين عاما دائبا لاينى ولايمل ولايكل، أى من وقت أن توفى أبوه وهو فى الحادية والعشرين إلى أن قبضه الله سبحانه وتعالى إليه، وقد بلغ السابعة والستين.

ولقد كان أولئك الخاصة من تلاميذه ينالهم الاضطهاد، إذا اعتقل؛ فقد كانوا معه فى البلاء، كما كانوا فى الدرس.

ولما سجن الشيخ السجن الأخير بسبب فتياه فى الطلاق والكلام على شد الرحال أوذى أولئك التلاميذ وعزر بعضهم، وفر بعضهم، وألقى بعضهم فى غيابة السجن مدة، ومن بينهم شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر إمام الجوزية الشهير بابن القيم؛ وقد أطلق من بعد سراحهم إلا ابن القيم، فإنه بقى بعدهم، فاختص بزيادة من البلاء؛ لزيادة اختصاصه بالشيخ.

ابن القيم

٥٣٢ – وإذا كنا لانستطيع أن نخص كل هؤلاء التلاميذ، فإنا لانستطيع أن نغفل ذكر ابن القيم؛ فإنه كان القائم على تركة شيخه من بعده من حيث التحرير والتأليف والمجادلة والمناظرة، ولقد ولد سنة إحدى وتسعين وستمائة، ومات سنة إحدى وخمسين وسبعمائة، فهو أصغر من ابن تيمية بنحو ثلاثين سنة، فكان ابن تيمية منه بمنزلة الوالد الشفيق، وقد ولد ابن القيم فى بيت علم وفضل كشيخه ابن تيمية، فقد كان أبوه قيم الجوزية؛ ومن أجل ذلك قيل له ابن قيم الجوزية، ثم أطلق القول عن الإضافة فقيل ابن القيم؛ وقد نشأ حنبليا كشيخه.

وقد تلقى علم ابن تيمية، واقتنع به، ونشره ودعا إليه وجادل عنه وحامى عليه؛ وقد كان أخص ما نشره ودعا إليه فقهه؛ فقد ناصرا آراءه فى الطلاق؛ وحرر العبارات فى فتاويه؛ وجمع الكثير من أصوله، وكتاباه إعلام الموقعين، وزاد المعاد، وغيرهما قد ذكر فيهما من تلك التركة المثرية التى تركها ابن تيمية فى الفقه شيئا كثيرا، وكان مع ما تلقاه عن شيخه من روح قوية وآراء حرة، واتجاه سلفى قد برع فى علوم متعددة، وقد قال فيه صديقه ورفيقه فى التلمذة على ابن تيمية ابن كثير صاحب التاريخ: «سمع الحديث واشتغل بالعلم، وبرع فى علوم متعددة ولاسيما علم التفسير والحديث والأصلين»[١].

وإن تلقيه عن ابن تيمية كان بعد أن عاد الشيخ من مصر سنة ٧١٢ – فإنه كان قبل ذلك لم ينضج، وإذا كان جل أعمال ابن تيمية فى تلك الفترة فى الحياة كانت فى الفقه

---

(١) تاريخ ابن كثير ص ٢٣٤ جـ ١٤.

والفتاوى، وتأكيد ما قرره من قبل في العقائد، فأخذ فقهه وتلقى منهاجه، ولازمه، ولقد قال في ذلك ابن كثير أيضا: «لما عاد الشيخ تقى الدين بن تيمية من الديار المصرية في سنة اثنتى عشرة وسبعمائة لازمه إلى أن مات الشيخ فأخذ عنه علماً جماً، مع ما سلف من الاشتغال، فصار فريدا في بابه في فنون كثيرة، مع كثرة الطلب ليلا ونهارا، وكثرة الابتهال».

٥٣٣ – وإن ابن القيم كان هادئ الطبع قوى الخلق أخذ من شيخه علمه وإخلاصه وإيمانه، ولم يأخذ عنه حدته؛ وقد وصفه ابن كثير الذى كان له صديقا بقوله: «كان حسن القراءة والخلق، كثير التودد لايحسد أحدا ولايؤذيه، ولايستعيبه ولايحقد على أحد، وكنت من أصحب الناس له؛ وأحب الناس إليه ولا أعرف في هذا العالم في زماننا أكثر عبادة منه، وكانت له طريقة في الصلاة يطيلها جدا، ويمد ركوعها وسجودها ويلزمه كثير من أصحابه في بعض الأحيان فلايرجع ولاينزع عن ذلك رحمه الله»[1].

ويظهر أنه كان له منزع في التصوف ليس هو الذى حمل عليه شيخه؛ بل كان منصرفا للعبادة، ومتجها للزهادة، مدركا لب الدين في معنى الورع، وقد أودع ذلك كتابه (مدارج السالكين في مقام إياك نعبد وإياك نستعين) ففيه في علم الحقيقة وعلم الشريعة وقد تلاقيا فكونا تدينا مستقيما، وفكرا حكيما وخلقا قويما، وهو كتاب يفيد قارئه في الدين والخلق والحكمة، وفلسفة التدين القويم.

٥٣٤ – وقد ترك ابن القيم ثروة علمية كبيرة كان فيها خلاصة علم شيخه، وزاد فيها ثمرات دراسته، وتضمنت نوع اتجاهاته؛ ومن كتبه إعلام الموقعين، والكلم الطيب، ومدارج السالكين، ومراحل السائرين، وزاد المسافرين، وزاد المعاد، وبدائع الفوائد، وحادى الأرواح، وروضة المحبين، وكتاب الداء والدواء، وكتاب مفتاح السعادة؛ والطرق الحكمية، وعدة الصابرين، واجتماع الجيوش الإسلامية في الرد على المعطلة والجهمية، وكتاب إغاثة اللهفان، وكتاب الصراط المستقيم، والفتح القدسى، والتحفة المكية.

٥٣٥ – ولم تكن كتابته في حومة الجدل كأكثر كتابات شيخه، بل كانت كتابته في هدأة واطمئنان، ولذلك جاءت هادئة، وإن كانت عميقة الفكرة، قوية المنحى؛ شديدة المنزع، وكانت حسنة الترتيب؛ منسقة التبويب؛ متساوقة الأفكار، طلية العبارة، لأنه كتبها في

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٣٥.

اطمئنان. وتجمع كتابته جمعا متناسبا بين عمق التفكير وبعد غوره؛ ونصوع العبارة وحسن استقامة الأسلوب؛ من غير ضجة ألفاظ، ولعل أوضح مثل لذلك كتابه مدارج السالكين، وكتابه عدة الصابرين، وكتابه مفتاح دار السعادة؛ فهي الفلسفة المحكمة العميقة، والجمال الفنى فى التعبير المحكم المستقيم.

وكانت كتابته مع كل هذا فيها نور السلف؛ وحكمة السابقين، فهو كثير الاستشهاد بأقوال السلف الصالح من الصحابة والتابعين؛ وإن كان فى ذلك دون شيخه، ولكنه على أى حال نزح من معينه واستقى من العين الثرة التى فتحها هو وغيره؛ رضى الله عنهم أجمعين.

٣ – المعتنقون لآراء ابن تيمية

٥٣٦ – أحدث ابن تيمية دوياً فى عصره؛ وتردد صداه فى الأجيال من بعده، فانقسم الناس فى شأنه ما بين مكبر معظم يحوطه بالتقدير والإعجاب بشخصه وعلمه وفكره واتجاهه وفريق أصغر شأنه فرماه بالتجسيم والتشبيه، ثم أفرط فرماه بالزندقة والانخلاع من الربقة؛ وبين الفريقين مقتصد لم يخلعه عن الإسلام؛ ولم يرمه بالزندقه والتشبيه أو التجسيم وإن أوهم بعض كلامه ذلك أو أفاده ولم يجعل كل كلامه صوابا لايحتمل الخطأ، بل كان بين ذلك قواما، وقد ظهر ذلك الفريق المعتدل فى عصره، كما ظهر الفريقان فيه، غير أن ضجة الجدل وحدة الالتحام لم تجعل لهذا الفريق فى حياته صوتا مسموعا؛ بل كانت المعركة شديدة بين الفريقين المتنازلين، وعلى رأس الأول ابن تيمية يجادل ويناضل.

وبعد وفاته استمر بين الفريقين أمدا قصيرا؛ ولكنه أخذ يضعف شيئا فشيئا، وكثر المعتدلون وقل المغالون؛ حتى هدأ التعصب له، والتعصب عليه، وتوارث الناس جميعا علومه، وتفهموه فقيها مستقل المدارك، وباحثا منقبا محبيا للسنة، عاملا على نصرة الدين، والتقى المختلفون على تقديره وحسن أثره فى الإسلام، وعظيم قيامه على أمره، ويوافقه فى جملة آرائه كثيرون من الحنابلة وغيرهم، ويخالفه فى آرائه فى العقيدة الأكثرون؛ ولكن الموافق والمخالف قد اتفقا على أنه جدير بالتقدير، وأنه احتسب النية فى طلب الحقيقة والدفاع عن الدين؛ وأن كل امرئ يخطئ ويصيب وأنه من المثابين فى خطئهم وصوابهم.

الوهابية:

٥٣٧ – واستمرت موجات التاريخ تسير بذكر ابن تيمية، وآثاره وعلومه فى ريح رخاء

سهلة غير مضطربة حتى ظهر فى القرن الثانى عشر الهجرى أو القرن الثامن عشر الميلادى، فى بلاد نجد من البلاد العربية محمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة ١٨٨٧ ميلادية، فقد عكف على دراسة كتب ابن تيمية فى الاعتقاد والفقه، وأمعن فى فهمها وآمن بما جاءت به، وتحمس لها، بل تعصب واشتد فى تعصبه، ودعا من حوله إلى اعتناق هذه الآراء، فوجد آذانا تسمع وقلوبا تعى وتتأثر، فتعصب ناس كثيرون لهذه الآراء وصاروا أنصارا أقوياء، بل تكون من هؤلاء الأنصار دولة صغيرة؛ ذلك بأن محمد بن عبد الوهاب كان من أشد أنصاره صهره محمد بن سعود جد الأسرة الملكية السعودية، وكان فارسا مغوارا، فقام بمغامرات حربية لنشر مذهب ابن تيمية وحمايته، لأنه فيما يعتقد السنة، ولعله قد التقى المطمح السياسي بنصرة المذهب الدينى، وعاون أحدهما الآخر، وقامت بذلك تلك الدولة الصغيرة وفيها التحقيق العملى لآراء ابن تيمية فيما يتعلق بزيارة الأضرحة، وقبور الصالحين، بل قبر النبى ﷺ، ولقد شنوا غارة على البدع فى نظرهم وحاربوها بكل قوة وأحيوا فى نظرهم السنة، بأعمالهم، وخربوا مساجد الشيعة التى كانوا يخصونها بالتقديس، ومنعوا إلحاق المآذن بالمساجد واستعمال المسابح، وحاولوا أن يعيدوا كل شيء إلى حال السذاجة الأولى التى كان عليها الإسلام فى عصره الأول، وتسامع الناس بحركاتهم فى كل البلاد الإسلامية القريبة من البلاد العربية، فآمن ناس بها وناصروها، ودعوا إليها، وبذلك اتسعت رقعة الأتباع لابن تيمية، وإن اختلفوا في البلاد الإسلامية قلة وكثرة.

٥٣٨ - ولقد كان تشددهم في معاملة مخالفيهم، وتشددهم فى عقائدهم، ومحاربة بعض المباحات باسم أنها بدع، سببا فى أن كثر فى البلاد الإسلامية خصومهم، وخصوصا لما أخذت قواتهم المسلحة تدمر كل شيء فى طريقها يخالف ما عليه الوهابيون.

وقد قاموا فى وجه الدولة العثمانية التى كانت البلاد العربية بنجدها وسهولها ولاية من ولاياتها، وحاربوها واشتدوا فى حربها حتى أنها لم تقدر على صدهم، فاستعانت بمحمد على الذى كان واليا على مصر. وعنده العدة والعتاد، والقوة المصرية القوية، فخرجت الجنود المصرية إليهم، وصدتهم وأنزلت بهم الخسائر الشديدة فى الرجال، وأبوا إلى مثابتهم من حيث خرجوا.

٥٣٩ – واستمروا قوة كامنة فى داخل البلاد العربية، يتشددون فى اتباع آراء ابن تيمية فيما يتعلق بزيارة القبور وغيرها، ولا يتجاوزون نجدهم إلا قليلا، وفى أوقات متفرقة حتى كانت الحرب العالمية الأولى ورفعت يد الدولة العثمانية عن البلاد العربية. وانحلت الإمبراطورية العثمانية، وعندئذ وجدها الملك عبد العزيز آل سعود رحمة الله عليه فرصة قد لاحت، فانقض على الأسرة الهاشمية فى الحرمين الشريفين، وانتزعهما، وتولى سدانة البيت الحرام، وصار أكثر الجزيرة العربية تحت سلطانه، وهم الآن متمسكون بآراء ابن تيمية فى العقائد وزيارة الأضرحة والمساجد، وإن كانوا قد لطفوا من شدة بعضهم لآرائهم، بسبب اتصالهم بالناس في موسم الحج واختلاطهم بهم، ولعل اضطرارهم للتساهل بسبب سدانتهم للبيت الحرام، وقيامهم بالحكم في حرم الله الأمين، قد جعلهم يتسامحون مع مخالفيهم، ولا يتشددون تشديدهم الأول.

٥٤٠ – وإنه من الحق علينا أن نقول كلمة حق. وهى أن تعلق هؤلاء بآراء ابن تيمية وتشددهم فيها وحرص علمائهم على بثها فى نفوسهم كان سببا فى أن أوجد فيهم ثقافة مع أميتهم، ولم تكن هذه الثقافة لغيرهم من سكان الجزيرة العربية، ولما أن صار لهم السلطان فى أكثر أصقاعها نشروا هذه الثقافة فى سكان الحجاز، وقد كان الجهل بكل شىء مسيطرا عليهم، حتى إذا تفتحت العقول واستيقظت الأفهام، اتجهت الهمم لإنشاء المدارس، ونشر الثقافة فى البلاد العربية.

وإذا كان السعوديون حنابلة، فإنهم يعتبرون ابن تيمية الإمام بعد أحمد. ونضرع إلى الله أن يأخذ أمراؤهم بسنة العدل وأن يكونوا مظهرا حيا للإسلام فى تقواه واستقامته، وأن يوفقهم الله لإحياء سنة العدل، فإنها أوثق السنن وخيرها، ومن أشد ما دعا إليه ابن عبد الله، والله ولى التوفيق.

{تم بحمد الله}

محتويات الكتاب

القسم الأول

الموضوع	الصفحة

القسم الثانى

الموضوع	الصفحة

دار الفكر العربى

مؤسسة مصرية للطباعة والنشر والتوزيع

تأسست ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م

مؤسس الدار وصاحبها : محمد محمود الخضرى

الإدارة : ١١ ش جواد حسنى - القاهرة

ص . ب : ١٣٠ الرمز البريدى ١١٥١١

فاكس : ٣٩١٧٧٢٣ - ٢٦١٩٠٤٩ (٠٠٢٠٢)

ت : ٣٩٢٥٥٢٣ - ٣٩٢٠٩٥٦

نشاط المؤسسة : ١- طبع ونشر وتوزيع جميع الكتب العربية فى شتى مجالات المعرفة والعلوم.

٢- استيراد وتصدير الكتب من وإلى جميع الدول العربية والأجنبية

تطلب جميع منشوراتنا من فروعنا بجمهورية مصر العربية

الفرع الرئيسى : ٦ أ شارع جواد حسنى القاهرة

ت : ٣٩٣٠١٦٧

فرع الدقى : ٢٧ شارع عبد العظيم راشد المتفرع من شارع محمد شاهين - بالعجوزة

ت: ٧١٧٤٩٨

فرع مدينة نصر : ٩٤ شارع عباس العقاد - المنطقة السادسة

وإدارة التسويق - مدينة نصر ت ٢٦١٩٠٤٩ - ٦١٨٩٦٩ فاكس ٢٦١٩٠٤٩

وكذلك تطلب جميع منشوراتنا من الكويت من

مؤسسة دار الكتاب الحديث

ص . ب ٦٠٥٦ السالمية ٢٢٠٧١

ت : ٥٧٤٨١٦٥ فاكس ٥٧١٨٥٧١